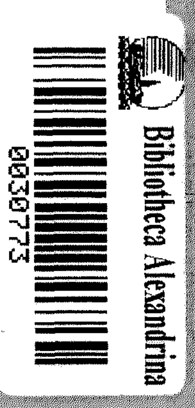
دار الهلال



الفجر الكاذب

نميرى وتحريف الشريعة

د. منصور خالد




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)







نميري وتحريف الشريعة



تأليف

د. منصور خالد



دار الهلال

إهـــــــداء

إلى روح الأستاذ محمود محمد طه الذى ذهب مبغيا عليه فى عهد اللوثة ولسان حاله يقول :

« يا أحبابى فى بلد الأشياء » .
« فى بلد المشى على أربع » .
« هذا آخر عهدى بوجوهكم السمحة »
« بعقولكم العطشىٰ للإنجاب الفكرى الممنوع » .
« فالحكم الصادر ، لقضاة مدينتكم فى مجلسه المرموق »
« عالجنى بالموت » .

ـ من ابيات للشاعر : محمد ابودومة *

الصحوة الإسلامية
صبح لما بعد يسفر

« واتخذوا من دون الله آلهة ليكونوا لهم عزا * كلا ، سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدا »

(مريم : ٨١ - ٨٢)

بسم الله فى البدء .. وبعد ، فالذى نحن بصدده إنما هو فى جانبه الأول امتداد لفكر ظللنا ندعو له منذ مطلع الستينيات (حوار مع الصفوة) ونجادل بشأنه فى مستهل الثمانينيات (لاخير فينا إن لم نقلها)[1] ، وكان مدار ذلك الفكر وموضوع ذلك الجدل هو العمق الحضارى للدين ، وأثره فى التكوين الثقافى للمجتمع ، ومكانته فى العالم المعاصر . وظل منهجنا فى الاقتراب من قضية الدين منهجا عقلانيا ، باعتبار أن العقل - لا الخرافة - هو الذى يعطى الحكمة الدينية ثباتها مع تبدل الأحوال .. وإن كان حوارنا قد جاء فى مطلع الستينيات فى وقت لم تكن قضية الدين فيه مطروحة بمثل الحدة التى تطرح بها اليوم ، فإن مقالاتنا فى الثمانينيات كانت فى جوهرها حواراً مع الإخوان المسلمين الذين جاءت زرافة منهم لتحتل موقعها فى قيادة التنظيم القائم آنذاك (الاتحاد الاشتراكى السودانى) وتؤدى قسم الولاء لدستوره .. وتعمل فى إطار منهجه « الاشتراكى » المعلن ، وتحاول فى إطار ذلك الدستور أن تنشر فكرها ورؤاها الإسلامية .

كانت قمة تلك المحاولات هى مشروعات القوانين التى أعدت فى عام ١٩٧٨ عقب دراسات مستفيضة شارك فيها عدد من أجلة الفقهاء بهدف إعادة النظر فى قوانين السودان لتتماشى مع الشريعة الإسلامية . وقيل يومها للناس إن مشروعات تلك القوانين تمثل التطبيق العملى الممكن ، فى ظل واقع السودان ، للشريعة

---

(١) « حوار مع الصفوة » عنوان لكتاب يتضمن مقالات كان المؤلف قد نشرها فى جريدة الأيام السودانية إبان حكم الأحزاب فى فترة ما بعد اكتوبر ١٩٦٤ .. و «لا خير فينا إن لم نقلها» .. عنوان لكتاب يتضمن ، هو الآخر .. مقالات للكاتب نشرت فى جريدة الصحافة السودانية تتناول بالنقد ممارسات النميرى والاتحاد الاشتراكى السودانى وقد تم نشرها فى عام ١٩٨٢ .

الإسلامية.. وتلخصت تلك القوانين فى مشروع قانون أصول الأحكام القضائية لسنة ١٩٧٨ .. ومشروع قانون القروض الاستهلاكية والتعاونية لسنة ١٩٧٨ .. ومشروع قانون السرقة الحدية لسنة ١٩٧٨ .. ومشروع قانون حظر المعاملات الربوية بين الأفراد لسنة ١٩٧٨ .. ومشروع قانون مكافحة الثراء الحرام لسنة ١٩٧٨ .. ومشروع قانون الآداب العامة لسنة ١٩٨٠ .. ومشروع قانون حظر الخمر لسنة ١٩٧٨ .. ومشروع قانون التعديلات المتنوعة (حظر القمار) لسنة ١٩٧٨ .. وقد أثارت بعض مشروعات هذه القوانين ـ مثل مشروع الآداب العامة ـ جدلا عنيفا بين الناس ، وقد قيل يومها للمعارضين والمتحفظين على مشروعات تلك القوانين بأن تلك المعارضة والتحفظ إنما هما إثم كبير ومناهضة لشرع الله .

ولا تمت كل مشروعات تلك القوانين بسبب إلى القوانين التى صدرت فيما بعد (سبتمبر ١٩٨٣) ، كما أن كثيرا من المتون والحواشى التى صحبت قوانين ١٩٧٨ .. لتبين للناس محاذر التطبيق الفورى لشرع الله لا تتصل بنسب لما سمعناه إبان ، وبعد إعلان ، الشرع السبتمبرى والذى نقول منذ البداية بأنا لن نشرفه بنعته بالإسلامية . وكان من بين تلك المحاذير أن التطبيق الفورى للأحكام الحدية أمر لا يستسيغه الناس .. وكان من بينها الدعوة للتدرج فى حظر الخمر مع كل ما فى السكر من مضار يتفق عليها أغلب الناس . مسلمهم وغير مسلمهم . وذهب المشرع يومذاك ، حرصا على هذا التدرج ، للسماح للمجالس الشعبية بتعطيل القانون لأمد محدد إن رأت أن مرحلة الانتقال إلى حظر الخمر فى أقاليمها تقتضى ذلك التعطيل . وكان من بين تلك القوانين قانون قصر تطبيق تحريم الربا فى المعاملات بين الأفراد وفى القروض الاستهلاكية تدرجا فى الأحكام ورغبة فى المحافظة على « نظام العلاقات الاقتصادية والمالية من الاضطراب » . ونعيد القول بأن مشروعات هذه القوانين ، كانت حصيلة دراسة أعمل فيها كبار القانونيين والفقهاء فكرهم ، وأتبعوها بمذكرات إيضاحية وافية ومع هذا تحفظ عليها من تحفظ ، واعترض من اعترض ، وبارك من بارك فى عام ١٩٧٨ ..

ثم جاء من بعد فى سبتمبر ١٩٨٣ ومايو ١٩٨٤ التطبيق الفورى لما هو أبعد مدى ، وأعمق أثرا من الأحكام المنسوبة للشريعة الإسلامية بالرغم من كل هذه المحاذير التى قال بها الفقهاء الذين شاركوا فى صنع مشروعات قوانين ١٩٧٨ .. جاء التطبيق الفورى لقوانين لم تخضع لمثل التروى الذى خضعت له مشروعات قوانين عام ١٩٧٨ .. ولم تتعرض لمثل ما تعرضت له من حوار فى الصحف والمجالس وإنما بموجب إرادة سنية تجافت كل شورى ، وأشرف على إعدادها أيفاع قاصرون ليس من بينهم واحد يدانى فى علمه أيا من أولئك العلماء الذين احتشدوا لصياغة مشروعات قوانين السبعينيات . ومع كل مقولات السبعينيات حول مخاطر التطبيق الفورى خرج نفس الفقهاء « والإسلاميين » يهللون ويكبرون لقوانين سبتمبر بحسبانها شرع الله ، حتى أضحى الناس فى لبس من أمرهم ، أو يتبدل شرع الله هكذا كل صباح ؟ وإن لم يكن هذا هوالحال فكيف يجوز عقلا أن تكون مناهضة الشريعتين (شريعة ١٩٧٨ ـ وشريعة ١٩٨٣) مناهضة للشرع فى الحالتين وفى شرع الله ثبات .

وعلى أى فبالرغم من الحيطة والتروى اللذين صاحبا إعداد مشروعات القوانين الأولى ١٩٧٨ ـ وما كان ذلك التروى إلا لإدراك المشرع يومها لعدم استساغة الناس للتطبيق الفورى لبعض الأحكام وإضرار بعضها الآخر بمصالح العباد ـ بالرغم من هذا كان لنا رأى نقيض لماذهب إليه المشرع يومذاك فى بعض الأحكام .. فقد كان لنا رأى فى قانون السرقة الحدية ، كما كان لنا رأى حول قانون الآداب العامة لأننا حسبناه مدخلا للابتزاز والتشهير .. وكنا يومذاك نشهد رجالا من أرباب الفصاحة والنهى يقولون فى هذه القوانين ما قال مالك فى الخمر فى مجالسهم الخاصة ، ويصمتون كالتماثيل فى المنابر العامة ، حيث الحديث واجب .. وكان من بين هؤلاء الوزير ، والمدير ، والنائب ، والقانونى الضليع . وما كان ذلك الصمت إلا خشية من غلواء المهووسين مما حملنا على المجابهة الكاوية لمغالطات الواقع عند البعض ، والدجل باسم الدين عند البعض الآخر . هذا ماكان من أمر الجانب الأول ، حوار ممتد له مقدماته .

أما الجانب الثانى الذى يحفزنا على الكتابة اليوم فهو الهوس الدينى الطاغى الذى انطلق من عقاله منذ منتصف عام ١٩٨٣ .. ثم أخذ فى الاستشراء حتى وصل ذروته فى عام ١٩٨٤ .. حتى كاد أهل السودان يومذاك يطالبون بإثبات إسلامهم . وبالرغم من تناولنا لأحداث ذلك العام فى فصل كامل من كتاب (السودان والنفق المظلم)(١) فإن ذلك التناول قد جاء فى إطار التحليل لدوافع توجيهات النميرى الإسلامية ودوافع من واطأوه على تلك البربرية والإسفاف .. وأن للناس أن يسموا الأشياء بأسمائها . وعلى أى فبالرغم من سقوط النميرى ظلت حملات الابتزاز والفحش باسم الدين تتوالى .. وكأن هؤلاء الدعاة لم يتعلموا من محكم التنزيل « إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم فى الدنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لا تعلمون » (النور : ١٩) ويتناول جزء كبير من تلك السورة القذف والاتهام بالباطل ، نهية للبشر عن الإيغال فى التشهير . ولم ينج من حملات القذف والإسفاف الأخيرة هذه حتى أماجد القوم ، فكم تألمت وأنا ألم بما أوسع به إمام مسجد بأم درمان الأستاذ عبد الله الطيب من إساءة لا لسبب إلا لرثائه شهيد الحق محمود محمد طه .. وكم حزنت وأنا أطلع فى الصحف على ما آذى به إمام آخر فى مسجد خرطومى ، هذه المرة ، الأستاذ جمال محمد أحمد لا لسبب إلا لأنه وجه رسالة لجون قرنق يقول فيها : الدين لله والوطن للجميع .. وكم تقززت وأنا أقرأ مقالا لمحام إسلامى يرد فيه على مقالتى الصديق محمد إبراهيم خليل ملصقا به تهما تتراوح بين الجهل والمناهضة لشرع الله .. وما عنانى كثير أن ذلك الكاتب قد انتاشنى بسهم صدىء ـ دون مناسبة ـ بل ومن باب تفضيل موقفى على موقف الأستاذ محمد .. وقد رمانى الكاتب بتهمة التلفع بجلباب جون قرنق وبالتالى مناهضة الشرع ، فى الوقت الذى لا

---

(١) « السودان والنفق المظلم » .. دراسة تحليلية للمؤلف لشخصية الرئيس النميرى والعوامل التى أثرت فى تكوينها وقادت إلى الاضطراب والخراب اللذين عانى منهما السودان ، خاصة فى سنوات حكمه الأخيرة .. وقد صدر الكتاب قبيل سقوط النميرى ببضعة اشهر

يدرى الناقد فيه ما هى دوافع الأستاذ الكبير فى مناهضته لشرع الله . وما درى الكاتب العجلان أن الجلابيب والعباءات هى حلة أهلنا فى العيلفون وود الترابى لا أهل قرنق فى يانتيو وقمبيلا ، وما أكثر الذين تلفعوا بزى الأعاريب هذا وجلسوا به فى مجالس الشورى وأيديهم مازالت تقطر دما . ولربما زدنا من كمد هؤلاء المهووسين بالقول بأن جون قرنق يمثل ظاهرة صحية على مسرح السياسة السودانية فى ربع القرن الأخير ، ظاهرة السياسى الذى يتقصى عن كُنه الشخصية السودانية وخواصها التى تجعل أهل السودان سودانيين بدلا من أن يثير ما يكرس فرقتهم .. ولهذا كان وسيظل جون قرنق شجا ينشب فى حلوق هؤلاء الأدعياء .. وأى ادعاء أكثر من أن تقول جماعة بأنه إن أبت طائفة من السودانيين رؤاهم حول الإسلام فلتذهب تلك الطائفة إلى الجحيم ، من يحمل منهم الانفصال ومن يحكم بكفره وردته فيستباح دمه . ولانغالى عندما نقول هذا ، فدعوة المهووسين إلى انفصال الجنوب أمر مشاع ، واستباحتهم للدماء حقيقية ذائعة وليس أدل على ذلك من أن ذلك الكاتب الذى وصف حديث الأستاذ محمد بأنه مناهضة لشرع الله لم يستنكف عن القول بأن موقف استاذنا العالم يتفق مع موقف من سماه « المرتد » محمود محمد طه [٢] .. فإن كان هذا هو فهم الإسلاميين وفهم غيرهم من أدعياء الوطنية والذين مازالت تعتمل فى أحشائهم ولا نقول تسيطر على رؤوسهم رؤى الزبير ودرحمة[٣] للسودان والسودانيين فإننا لا نملك إلا أن نقول لهم : « حسنا إن كان هذا هو خياركم فستلقوننا دوما حيث تكرهون » .. فهؤلاء ولا أحد غيرهم هم جلابة[٤] هذا العصر ولن يجلبوا على بلادهم غير الشتات والتمزق وعلى أنفسهم غير الخزى والعار .. أولا يرى الناس أمام كل هذا الهوس وهذه الغلواء إلى أين هم مساقون ؟ إن السودان ليس ملكاً لأهله من العرب وليس ملكاً لأهله من الزنوج وليس ملكاً لأهله من النوبة وليس ملكاً لأهله من المسلمين وليس ملكاً لأهله من غير المسلمين .. السودان هو سودان كل هؤلاء جميعا وعلى هؤلاء جميعا التبصر فيما يجعل منهم أمة واحدة وإلا فسيذهبون مزقا .

---

(١) الأستاذ محمود محمد طه هو المفكر السودانى الإسلامى المجتهد الذى قضت محاكم النميرى بإعدامه شنقا بتهمة الارتداد عن الإسلام لمناهضته العلنية لقوانين سبتمبر .

(٢) الزبير باشا رحمة من مشاهير السودانيين فى القرن الماضى وقد عرف بنخاسة الرقيق وكانت له فى هذا غزوات فى جنوب السودان وغربه . وقد منحه خديوى مصر رتبة الباشوية لدوره فى إخضاع إقليم دارفور .

(٣) الجلابة وصف يطلقه الجنوبيون على التجار الشماليين العاملين فى جنوب القطر . وكان الوصف يطلق ، فيما مضى ، على جالبى الرقيق . وكان كاتب المقال المشار إليه قد وصف الشماليين الذين يؤيدون قرنق بالجلابة الجدد وكانه يوحى بان العلاقة بين الشمالى والجنوبى لن تكون إلا علاقة نخاس برقيق .

وعلى كل فليس هذا هو الذى يعنينا ، الذى يعنينا .. هو مالحق بأفذاذ أشرنا إليهم ، ثم دلالاته ونتائجه .. فعبد الله ، وجمال ، ومحمد أساتذة جيل ومنارات علم نفاخر بهم الأمم ، فإن لم يسلم هؤلاء من أغلظ التهم ، فمن الذي سيسلم منهما فى هذا البلد الكظيم ؟ ثم أى عالم هذا الذى نعيش فيه والذى لايجد فيه المعارضون ماهو أدنى من الكفر والإلحاد والارتداد ليدينوا به خصومهم ؟ ولا مرية فى أن هذا التوجه الموبوء فى الجدل والحوار هو الذى قاد كثيرا إلى الازورار عن قول الحق ، كما أشاع بين كثير آخرين ألفة الرياء . أو ليس من الواجب إذن أن يتقدم الرجال لمجابهة هذا الحيف والزيف ، ولمنازلة هذا الإسفاف والبهتان ، ومناهضة هذه الأغاليط والأكاذيب ؟ نقول هذا ونحن ندرك بأننا نتعامل مع غلاة تجاوزوا الإرهاب الفكرى إلى الإرهاب الجسدى شأن كل من تعوزه الحجة ، ولايسعفه المنطق ، بل إن إبتزازهم ، فى آخريات أيامهم ، وخطته رقاعة وشابته نقمة وليس أدل على ذلك من الشماتة على الأذى الذى يصيب الناس ، وما هذا من أخلاق الإسلام فى شىء .

ومع هذا فقد شهدت الأشهر القليلة المنصرمة مقالات عديدة على صفحات الصحف حول قوانين سبتمبر ، فيها الكثير الجيد فى سبكه ، وفى منطقه ، وفى منهجه الجدلى ، غير أن تلك المقالات قد حصرت ، فى قانون العقوبات ، وعلّ هذا هو الذى حمل الأخ النائب العام .. فى فترة الانتقال .. ليقول بأنه لايدرى ما الذى تعنيه قوانين سبتمبر ، لأن تلك القوانين تشمل ، فيما تشمل ، قانون حركة المرور . ونحسب أن فى مثل هذا الأسلوب فى الحوار محاولة لهروب دائرى من المشكلة المركزية[1] ، ولهذا فإن منهجنا فى معالجة الأمر سيذهب إلى الجذور سيما بدعاوى « الصحوة السبتمبرية » قد ذهبت إلى حد الادعاء بأن الذى كان يشهده أهل السودان إنما هو بعث حضارى .. كما ذهبت للقول بأن التجربة السبتمبرية تجربة رائدة ، بل هى الطلقة الأولى فى جهاد مقدس ينشر به الإسلام على ربوع المعمورة . فالشرع السبتمبرى ليس هو قانون العقوبات وحده وإنما يتعدى ذلك القانون إلى خلق المؤسسات التى أزرت بالإسلام .. وإلى محاولات مسخ الحضارة الإسلامية ... وإلى ابتداع أفكار ونظريات تمزق الشعوب ، وإلى تخريج للشريعة يفضى بنا إلا إلى الحياة خارج إطار التاريخ . وإزاء كل هذا فلابد للحوار من أن يذهب لتناول هذه الوقائع والأفكار بأسلوب علمى يهدف إلى كشف الزيف ، ومحاصرة الإرهاب الفكرى .

لقد ظل أغلب الناس يهمهمون بما عانوه من إذلال وإرهاب إبان الهوس الدينى فى العام الماضى وذاك الذى سبقه باعتبار إن هذا الإرهاب والإذلال هما أخطر ما كشفت عنهما تلك الحقبة . إلا أننا نرى أن أهم نتائج « الصحوة » الإسلامية

---

(1) بالرغم من أن كل قوى السياسة السودانية قد طالبت خلال الفترة الانتقالية ـ ومازالت تؤكد موقفها ـ بضرورة إلغاء قوانين سبتمبر المنسوبة للأسلام فإن النائب العام الأستاذ عمر عبدالعاطى آثر ـ لاسباب تعنيه ـ ان يماطل فى ذلك الإلغاء بمثل هذه الحجج التى لم تقبلها حتى الدائرة الانتخابية التى جاءت به لموقعه الانتقالى ; ونشير هنا إلى نقابة المحامين السودانيين .

المزعومة كانت هى التعرية الفكرية والخلقية لدعاة هذه « الإسلامية » ولعل هذا هو الذى يحدو بهم للإرهاب الفكرى بعد أن عجزوا عن مجابهة الرأى برأى أوثق ، ومجابهة الفكر بفكر نقيض . وسنعمد فى دراستنا وتحليلنا لتلك الحقبة المظلمة إلى تناول كل واحدة من الأحداث التى طرأت بالأدلة والبراهين من مقولات الدعاة « الصحويين » ، وأكثرها فياض بالأخطاء مترع بالمغالطات . كما سنقارن ، عبر هذا التحليل ، بين حديثهم بالأمس وحديثهم اليوم لا لأننا ننكر على الرجال تبديل مواقفهم فالرجوع إلى الحق فضيلة ، ولكن لأننا نرى بأن الذى يخطىء فى الحكم والتقدير ـ شأن كل البشر الخطائين ـ لايملك أن يجعل من الخلاف الفكرى خلافا عقائديا ادنى التهم فيه هى المروق عن طاعة الله(١) . وكأنا بهؤلاء الرجال يجعلون من خطأ الرأى سنة الأمة ، بل كأنا بهم يفترضون أنهم أمناء هذه الأمة ، إن غربوا ولم تغرب معهم كفروها ، وإن شرقوا ولم تشرق معهم كفروها وهم الصادقون فى الحالتين .

ومن الجانب الآخر فإن هناك خلطا كبيرا فى أذهان « الإسلاميين » و« غير الإسلاميين » فى كنه الصحوة الإسلامية ، ولا مجال للمغالطة فى أن العالم الإسلامى كله يشهد اليوم يقظة جديدة هى رد فعل طبيعى على الهزيمة والخذلان . فعندما تفقد الشعوب الثقة فى نفسها ولا ترى من حولها غير مظاهر الخذلان والطغيان والعجز الكامل عن مجابهة التحدى الحضارى الماثل أمامها لاتملك إلا أن تلوذ بينابيعها الروحية . بيد أن هذه الصحوة تصبح فجرا كاذبا إن لم تتحول إلى بعث حضارى يقوم على التلاقح بين الموروث الحى فى وجدان الناس ، وبين الواقع الحضارى الذى يلقى بكل ثقله على حياتهم ، وألا تصبح الصحوة صوت احتجاج على الواقع الظالم بالهروب منه تماما كالرهبنة فى المسيحية ، والتى بدأت ، هى الأخرى كصوت احتجاج . إن رد الفعل الصحوى إن لم يطرح على المستوى الفكرى كمجابهة عقلانية للحضارة المعاصرة يصبح رد فعل نفسى غاضب يستهلك طاقات الناس . وقد أعجبنى كثيرا مقال للأستاذ محمد أركون أستاذ الدراسات العربية بجامعة باريس الثالثة (السوربون الجديد) نعى فيه على الكتاب المسلمين استخدام هذا التعبير (الصحوة) دون تمييز ، فقد جاء التعبير أول ماجاء عند وصف الصحافة الفرنسية لبروز الاتجاهات الأصولية فى العالم الاسلامى Le reveil de L ,islam ويقول أركون بأنا نتحدث عن أنفسنا بلغة الغرب ـ فالإسلام لم يكن نائما أو غائبا ، بل كان بعيدا عن دنيا الناس على المستوى الحضارى ، ولهذا فإن التعبير الحقيقى عن الصحوة لايأتى عبر الشعارات التعبوية التى تستثير فطرة الناس وإنما عبر طرح الخطاب الإسلامى على المستوى الفلسفى الكلامى كما فعل فلاسفة القرن الخامس الهجرى .

---

(٢) بالرغم من موقف الإخوان المسلمين الجدى خلال عامى ١٩٨٣ و١٩٨٤ والذى كان يقول بان مناهضة قوانين سبتمبر هى مناهضة لشرع الله وارتداد عن دينه فإنهم عادوا إزاء الموقف الشعبى الواضح من هذه القوانين ـ عقب سقوط النميرى ـ يتحدثون عن ضرورة مراجعة تلك القوانين لإزالة مافيها من غلواء

إن الصحوة الحقيقية (بمعنى البعث النهضوى) لن تتم بإلغاء الواقع الحضارى الذى يعيشه الناس وإنما بتأصيل الجانب القيمى فى الإسلام فى قلب هذا الواقع . ولهذا نقول بأن كل الهراء اللاغط الذى يردده « الإسلاميون السبتمبريون » حول جاهلية الحضارة المعاصرة إنما هو تعبير عن فشل ذريع فى إيجاد صيغة مثلى للبعث الحضارى الإسلامى ، فمثل هذا البعث لايتم إلا باستبطان الحضارة المعاصرة أو بعبارة أخرى عضونتها فى القيم التراثية الإسلامية ، وتعميقها فى الوعى الاجتماعى للأمة المسلمة . وعندما نسمى مقولات السبتمبريين بالهراء الكاذب فلأنهم ، مثل غيرهم ، يتمثلون هذه الحضارة الطاغوتية فى كل جوانب حياتهم . فهم يتمثلونها فى لباسهم ، وفى تعليمهم ، وفى تعليم أبنائهم ، وفى أنماط علاجهم ، وفى وسائل ترحالهم ، وفى وسائط اتصالهم ، وفى ترواحهم الهانىء فى أوربا ، وفى اكتناز أموالهم فى مصارف سويسرا وأمريكا الربوية .. والحضارة ، فى نهاية المطاف ، هى هذا ، فلا هى الخمر ولا هى الميسر ولا هى الفاحشة ، فكل هذه الموبقات قد عرفتها المجتمعات الطارفة والتالدة بما فيها المجتمع الإسلامى . وفى واقع الأمر فإن هذا التناقض بين الحال والمقال عند « الإسلاميين السبتمبريين » لايكشف فقط عن عجز فكرى بل وأيضا عن عدم أمانة فكرية . إن آيات الله ، مثلا ، أكثر صدقا مع النفس عندما يتحدثون عن الحضارة المعاصرة بأنها حضارة الشيطان لأنهم يرفضونها رفضا كاملا فى حياتهم ، فبصرف النظر عن رأينا فى هذا الرفض السلبى للحضارة الإنسانية من جانب آيات الله باعتباره دعوة للارتداد إلا أننا لانملك إلا أن نعترف بأنهم منطقيون فى لامنطقيتهم .

وعلى أى فإن هؤلاء وأولئك يتجاهلون أو يجهلون أن الحضارة الإسلامية ماكانت لتزدهر لولا اغترافها من فيض الحضارة اليونانية وانتهاجها للمنطق الأرسطى ، كما أن الفقه الإسلامى ماكان لينمو ويجابه النوازل والأحداث لولا أنه قام على أكتاف رجال مثل أبى حنيفة وابن تيمية يرفضون تقليد الرجال ، أو رجال مثل ابن حزم يبتدعون الرأى فى اجتهاد عقلانى ممنطق . وما أصدق ابن القيم تلميذ ابن تيمية حين قال : « من قلة فقه الرجل أن تقلده الرجال » . لقد أبى ابن القيم أن ينهج منهج إمامه أحمد بن حنبل ، وكان فى ذلك مقتفيا لخطى أستاذه الإمام ابن تيمية الذى أخرج للناس كتابا كاملا ينهى فيه عن النقل سماه (رد تعارض العقل والنقل) . يقول ابن تيمية فى كتابه ذلك : « العقل أصل النقل فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا فى العقل الذى هو الأصل . والقدح فى أصل الشىء قدح فيه فوجب تقديم العقل » . وبعبارة أخرى فإن المنقول إن لم يكن معقولا فى الإطار التاريخى المعين تنتفى عنه صفة المعقولية .

إن أزمة المفكر الإسلامى ، فى السودان وفى غيره ، هى إشكالية محورها : كيف يمكن للإسلام أن يكون دين كل زمان ومكان إن لم يستوعب إنجازات الإنسان ؟ وقد أثبتت التجارب المعاصرة قصور المفكرين والتطبيقيين فى معالجة

هذه الإشكالية . إن البعث الإسلامى الحضارى لن يتم ، بحال ، على يد آيات الله فى إيران والذين هم امتداد لجهالات الديلم أكثر منهم امتدادا لعقلانية ابن سينا ، واستبصار الرازى ، وتدقيق البخارى ، وهؤلاء كلهم من أهل فارس ، كما أن البعث الإسلامى لن يتحقق على يد عسكرى موتور يصل إلى سدة الحكم فى الباكستان على أسنة الرماح ، وهى رماح لم توجه إلى الكفرة والمشركين وإنما وجهت لمناهضيه الرأى ممن آمن بالله ورسوله واليوم الآخر . وبنفس القدر فإن البعث الإسلامى لن يحققه فى السودان إمام مائق خب انخدع به قاصرو العقل ، وتواطأ معه المتاجرون بالدين ليكون لهم عزا ... والخب لاينخدع به رشيد ، والدين لايتاجر به إلا منافق . وفى النهاية فإن البعث الإسلامى لن يتحقق أيضا على أيدى فقهاء ورجال دين يقررون فى شئون الناس ـ كل شئون الناس ـ دون أن يلموا بشىء من معارف العصر . ومن الغريب أن ولاية الفقيه هذه تقع فى ذات الوقت الذى يقول فيه الإسلاميون بأن لا كهنوت فى الإسلام ، وإن كل مسلم رجل دين .

ونبادر فنقول بأن آخر مانرمى إليه هو أن نغمط الفقهاء حقهم . فقد نشأنا فى رحاب رجال منهم سبقت لهم الحسنى وكانوا يقيمون الصلاة لدلوك الشمس ... ففى مجالسهم استرقنا السمع لتفسير القرآن ، وقراءة مختصر خليل بن اسحق ، ومتن ابن عاشر ، وشروح مدونة سحنون ... ومن مكتباتهم العامرة نفذنا إلى أمهات الكتب ، تلك الذخائر التى يسميها الجهلاء بالكتب الصفراء ، وما اصفرت غير عقولهم . ومن فعالهم تعلمنا الأمانة الفكرية وهى أمانة كانوا يتواصون بها حتى فى السفر وهم يقولون « استودع الله دينك وأمانتك وخواتيم أعمالك » . فلو بقى الإسلام راكزا فى ربوع السودان فإنما بقى لدور هؤلاء العلماء والفقهاء ، والمتصوفة . وعلى طول عهدنا بهذا النفر لم نسمع من واحد منهم لغوا فى الحديث ، أو رميا للناس بالباطل ، او اتهاما لغريم بالتجديف والمروق . وظل فقهاء السودان ومتصوفته . حتى القلة التى ولجت منهم ميدان السياسة . يتركون للناس أمور دنياهم فهم بها أدرى طالما اعتصموا بميراثهم القيمى الإسلامى ، ولاشك فى أن هذا هو الذى دفعنا إلى أن نفرد فصلا خاصا فى هذا الكتاب للتصوف ودوره فى نشر الإسلام بالسودان إن اللغو ، والإرجاف ، والتهم الغلاظ ظاهرة جديدة جاءتنا مع المتاجرين بالدين ومن التف حولهم من سفلة الوعاظ ، وأى سفال أكثر من أن يرتضى هؤلاء الرجال لأنفسهم الاصطفاف فى صلواتهم خلف إمام جاهل هو النميرى ، فإمامة الدنيا شىء وإمامة الدين شىء آخر . ويحدثنا الإمام ابن تيمية بأنه : « إن أم رجل الناس وفيهم من هو خير منه لم يزالوا فى سفال » . لقد كان أهل السودان يترجون من هؤلاء الرجال المتسمين بالدين إبداء محكم الرأى فى أمور خطيرة مثل الإمامة والولاية والبيعة ، فللإسلام أحكامه الثابتة فى كل هذه الأمور . وكأنا بهؤلاء الرجال . مع إيغالهم فى الاستشهاد بأحاديث الرسول الكريم . لم يقرأوا حديثه (ص) : « من استعمل رجلا على عصابة وفيهم من هو أرضى لله منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين » رواه الحاكم . أو لايحق لنا بعد كل هذا أن نقول بإن تلك الطائفة من الفقهاء ليسوا إلا فئة اكتراها السلطان فلم تعد

تملك من أمر نفسها شيئا ، فبائع نفسه لايملكها .

أما دعاة التجديد من « الإسلاميين » فلم يكونوا أحسن حالا من هؤلاء الفقهاء إذ عجزوا عن تقديم أى نموذج إسلامى رائد يجد فيه الناس صلاح دينهم ودنياهم . فنموذجهم فى الاقتصاد شهدناه ، فى قوانين الزكاة ... ونموذجهم فى الحكم شهدناه فى تعديلات الدستور ... ونموذجهم فى القضاء شهدناه فى محاكم الطوارىء ... ونموذجهم فى النصيحة والشورى شهدناه فى جلد الرجال ... وفى كل واحدة من هذه النماذج كانوا يحرفون كلام الله ، ويقتلعون المؤسسات التاريخية الإسلامية خارج إطارها المرجعى . ولايملك « الإسلاميون » الادعاء بأن لا شأن لهم لكل هذا العبث الذى كان يدور إذ أنا سنأتى على كل واحدة من هذه الأغاليط ونتبعها بمقولاتهم ، وفتاواهم التبريرية ، إن نموذج الحكم فى سودان عام ١٩٨٤ هو خير ما أتانا به الفقهاء والمتفيقهون وهو نموذج فاسد وقاصر ، وبسبب من هذا ليس هو من الإسلام فى شىء .

إن مبعث الأسى فى كل هذا ليس هو القصور الفكرى ، ولا النواقص الأخلاقية وإنما هو الجناية على الإسلام . فقد قضى هؤلاء المفكرون والتطبيقيون بأن يصبح الإسلام ، دينا لاتاريخياً معزولا عن العصر . كما أن مبعث الأسى هو أن هؤلاء الدعاة ، والذين أتيحت لهم من مناهج البحث والتحليل مما لم يتح لأسلافهم . كانوا أدنى قامة من قدامى الفقهاء والمجددين . كانوا ادنى قامة من متصوفة العلماء مثل الإمام الغزالى صاحب المقولة الخالدة : « فاعلم يا أخى أنك متى كنت ذاهبا إلى أن تعرف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك فسيضل سعيك » (معراج السالكين) . وكانوا أدنى قامة من حكماء الإسلام فى عصور غابرة مثل اولئك الذين قبلوا منهج ارسطو كابن رشد وابن سينا ، او استرشدوا بطوبائيات افلاطون كالفارابى ، او طبقوا معايير أفلوطين فى البحث كالمعتزلة دون أن ينعت واحد منهم تلك الأفكار بالمبادىء المستوردة ، أو الفكر الوافد ، إذ كان شعارهم جميعا : « الحكمة ضالة المؤمن ، أنى وجدها فهو أحق الناس بها » . ولكل عصر أرسطوه ، ولكل قرن أفلاطونه ، ولكل زمان أفلوطينه ، وكانوا أدنى قامة من فلاسفة عصر النهضة (الأفغانى ، محمد عبده ، رشيد رضا) والذين سنأتى على ذكر تجديدهم المبدع ، واجتهادهم الإسلامى العميق والذى ما ابتغوا منه إلا حماية الإسلام من أن يصبح سلفية ارتدادية تعود بنا القهقرى على الأعقاب . ومع كل هذا القصور يريد « إسلاميو سبتمبر » حملنا على الظن بأنهم وحدهم القادرون على ضبط إيقاع التوجه الإسلامى فى السودان .

إن النظرة اللاتاريخية بل اللاتاريخانية بمعنى(Anti - historicity)لاشك فى أنها ستقود المجتمع الإسلامى إلى ظلام دامس شهدنا نماذجه فى سودان النميرى فى عام ١٩٨٤ ، كما لم نزل نشهد نماذجها فى إيران الخمينى ، تلك النظرة التى تنكر كل إنجازات العصر ، وترى أن تمجيد الإسلام لايجىء إلا بالانتقاص من حضارات الإنسان بل وإنكار أى قيم توجه المجتمعات غير

الإسلامية . ولاشك فى أن هذا التحامل الظالم هو الذى دفعنا لأن نفرد فصلين خاصين حول الإسلام والحضارة ، والإسلام والأخلاق نتناول فيهما ماهية الحضارة الإسلامية ، وكنه الأخلاق فى الإسلام . ولا مشاحة فى أن هذا التخليط يفضى بأهله إلى تشويش فى الفكر ، وفساد فى الأحكام .

ونقول للأمانة بأن العجز الفكرى لم يكن هو عجز « الإسلاميين » وحدهم وإنما شاركهم فيه الذين يتحدثون عن العلمانية وهم ، الآخرون ، يختزلون الألفاظ من واقعها التاريخى . فالعلمانية لاتلغى الدين فى حياة الناس وإنما تضع حدا فاصلا بين الدولة والدين فى كل شىء ، المؤسسات ، الأحكام ، القانون ، التربية . بيد أن الإسلام دين لا كالأديان ، فهو دين معاش ومعاد . فالإسلام دين يحث الناس على العمل لدنياهم كأنهم يعيشون أبدا ، ويدعوهم للعمل لآخرتهم كأنهم يموتون غدا ، بمعنى امتثال العمل الدنيوى ، والذى لا مندوحة منه ، لقيم سامية وجزاء فى الآخرة ، وهذه هى رسالة التوحيد . فقد خلق الله الإنسان وألهمه الفجور والتقوى ثم تركه ليختار طريقه بما حباه به من عقل ، وما أودعه فيه من نفس لوامة بهما يشاء ويختار « أما الذى يزيد حرث الدنيا ينالها ولاسبيل له للآخرة » ، وفى نهاية المطاف فإن مشيئة الإنسان واختياره لايحكمهما قهر خارجى بل إرادة الخير فى نفسه . « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى * فإن الجنة هى المأوى » (النازعات ٤٠ ـ ٤١) . فنهى النفس عن الهوى ، كما يفسر الشيخ الامام محمد عبده ، « هو أعلى ماتصل إليه النفس الإنسانية من مراتب الكمال لأنه ندر إن خلت نفس من الهوى ، لهذا قرن الله تعالى نهى النفس عن الهوى بالخوف من مقامه (رسالة التوحيد) . نعم هذه هى رسالة الإسلام الأخلاقية والتى ختم الله بها كتابه وهو يقول : « واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ماكسبت وهم لايظلمون » (البقرة ٢٨١) . فهذه الرسالة التى تحض الإنسان على الخير وتمنيه بجزاء وفاق فى أخراه على ما أتاه من خير فى دنياه كانت هى آخر ما أوصى به الله إلى نبيه . وكثيرا ما يخطىء الناس ويظنون أن آخر آيات الكتاب العزيز هى . « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا » (المائدة ٣)

فمحور الحديث إذن هو القيم المثلى التى يدعونا لها الإسلام ... هى المدينة الفاضلة التى يحثنا على إقامتها فى الأرض ... فالدين منطقى عندما يقول بأن هناك قيما سرمدية ، بل منطقى عندما يقول بالصمدية باعتبار أن هناك حقائق فيما وراء الوجود الطبيعى لاتخضع لأحكام الطبيعة .. بيد أن فى الحياة ثوابت ومتغيرات . الثوابت هى القيم المطلقة ، والمتغيرات هى القيم النسبية ، هى أساليب الحياة ، هى مناهج الأداء ، هى مصالح العباد . وكان الصراع الفكرى عبر التاريخ الإسلامى حول هذه المتغيرات صراعا بين مدرستين ، مدرسة التطور ، ومدرسة الارتداد ، أهل العقل وأهل النقل ، أهل الدراية وأهل الرواية .. بيد أن أزمتنا المعاصرة لأقسى وأشد لأن أهل النقل والرواية أصبحوا دعاة ردة

حضارية ، وبربرية هامجة دون أن يملكوا علم أهل السلف ، أو فضل أهل النقل من الأقدمين . ولكى نرد على هذا الهوس والنفاق والجهالات لسنا بحاجة إلى اللجوء إلى أفكار ومصطلحات لاتعنى شيئا فى الإطار الإسلامى . فما نحن بحاجة إليه وبحاجة إلى إثباته من واقع التجربة هو فضح النفاق ، وتعرية الجهل تماما كما فضحهما وعراهما شهيد الحق محمود محمد طه وهو يجابه الأغاليط بالرأى المتين .. وكما عراهما المناضل الراحل على عبدالرحمن [1] ، وهو يقول بأن لاشىء هناك يسمى الدستور الإسلامى بل إن كلمة دستور نفسها كلمة فارسية ... وكما كشفهما الأستاذ الجليل الراحل محمد صالح الشنقيطى [2] وهو يقول إبان رئاسته لأول جمعية تأسيسية بأن الدعوة للدستور الإسلامى دعوة غوغائية ... وكما أبانهما الصديق الراحل جعفر بخيت إبان مناقشة موضوع الدولة والسياسة فى مجلس الشعب التأسيسى على عصر النميرى وهو يثبت للناس بأن الحديث عن الإسلامية فى الدستور مغالطة ونفاق . وليس من بين هؤلاء ملحد أو مرتد .. ففيهم العابد ابن العابدين . وفيهم العالم البحاثة المدقق ، وفيهم المولوى الذى خرج من الدنيا كما دخلها . ولأجل هذا فسنذهب فى بحثنا هذا لكشف المزيد من هذه الغوغائية ، وتلك المغالطة ، وذلك النفاق .

إن الاستخدام العشوائى لمصطلحات كالعلمانية إما أنه ينم عن جهل بمعانيها ، أو يعكس جهلا بجوهر الإسلام ، فالإسلام ، كما قلنا ، دين لا ككل الأديان لا لسبب إلا لطبيعته الشمولية . فلزام ، إذن ، على المثقف العصرى المسلم ان يلم بجوهر دينه حتى لايذهب بالدين مذهب الفقهاء الارتداديين محدودى السقف العقلى ، أو مذهب الذين يقرأون الإسلام بمنظار غيرهم ممن كتب عن الأديان وهى لاترتبط فى ذهنه إلا باليهودية والمسيحية . وخطأ الأولين هو أنهم يحكمون بغلوائهم ، التى تدين كل مستحدث ، على أمة الإسلام بأن تعيش خارج عصرها ، وهم مع هذا منافقون لأن أمة الإسلام هذه ، فيما يقول شيخ فلاسفتنا المعاصرين الدكتور زكى نجيب محمود « تأخذ البذور المحسنة من الكفار ، وتأخذ الجرار من الكفار ، وتأخذ الصاروخ الذى تجاهد به من الكفار ، وتأخذ الرداء الذى تلبس من الكفار ، وتأخذ العلاج الذى تتطبب به من الكفار ، ومع هذا يصر بعض فقهائها على القول بأن هؤلاء الكفار ما أنجزوا ما أنجزوه إلا لإدبارهم عن الله » . ويمضى أستاذ الجيل لتساؤل : أو ليس الاستنتاج المنطقى لقولنا بأن الغرب والشرق لم يحققا ماحققا لا لإدبارهم عن الله هو أنا لم نتأخر إلا لإقبالنا عليه ؟ » أو ترى إلى أين يقود مثل ذا المنطق الفاسد ؟ إن السبيل الوحيد للخروج من هذا المأزق التاريخى ليس هو دعاوى الظالمة والكاذبة فى آن واحد وإنما هو المنهجية العلمية فى التحليل ،

---

[1] الشيخ على عبدالرحمن رئيس حزب الشعب الديمقراطى فى الستينيات ، كان قاضيا شرعيا قبل جه ميدان السياسة ومع هذا فقد كان من اكبر المناهضين لدعوة الدستور الإسلامى .

[2] محمد صالح الشنقيطى أول رئيس للجهاز التشريعى فى السودان كان هو الآخر قاضيا شرعيا ولوجه ميدان السياسة كما كان معارضا للدعوة للدستور الإسلامى .

والأمانة الفكرية فى الاعتراف بالواقع ، والعقلانية فى التوجه حتى لانجعل الدين خرافة ، ولانجد تعبيرا أبلغ عن هذا من قول أستاذ الجيل زكى نجيب محمود ، فى موقع آخر ، بأن « عقيدة المسلم هى أن الإسلام دين لكل زمان ولكل مكان ، ومن الحكمة أن نبين للناس ذلك الأساس الذى يؤيد صدق عقيدة المسلم فى دينه . والأساس هو استناد الإسلام إلى العقل ليكون هو آلة الإدراك كلما أريد للفكرة المدركة أن يكون لها ثبوت وثبات . وليس الإسلام هو المسئول إذا نشأت جماعة من المسلمين على تربية تبيح لهم أن يبيعوا عقولهم من أجل خرافة ووهم فالحقيقة العقلية وحدها هى التى تستطيع بحكم تكوينها أن يدوم لها صدقها مهما تغير بها المكان والزمان ، وإذا قلنا الحقيقة العقلية فقد قلنا الحقيقة العلمية » .

ومن ناحية ثانية فإن الظاهرة الدينية ، إسلامية كانت أم غير إسلامية ، لابد لها من أن تعالج بدرجة أكثر من العمق يذهب إلى كنهها ولايقف عند عوارضها ، وكثيرا مايخلط الناس بين مايسميه فلاسفة العرب بالكنه والعوارض (الظواهر) ، وهو نفس مايسميه غيرهم Nomena and phenomena فالدين - أى دين - يظل دوما هو النقطة المرجعية للقيم الخلقية للمجتمعات ، كما تظل حقائقه وخرافاته هى أكبر قوة دافعة للشعوب . إلا أن هذه القيم والحقائق والخرافات تصبح أيضا بضاعة يتاجر بها الانتهازيون أو شعلة يذكى بها المصلحون نار النهضة ، ويسرج بها المجددون مصابيح البعث الحضارى . فلو نظرنا ، مثلا ، إلى أحداث بولندا الأخيرة لوجدنا أنها تمثل أبلغ تعبير عن هذه الظاهرة الدينية فى دولة هى أبعد ما يكون عن التدين ، من الناحية الرسمية ، فبالرغم من أن بولندا ظلت خلال أربعة عقود من الزمان خاضعة لحكم لادينى إلا أن وميض نار الدين لم يَخْبُ تحت الرماد وماهذا إلا لأن الكاثوليكية بقيت هى التعبير الصارخ عن القومية عند البولنديين والحفيظ على تراثهم القومى فى اللغة والتاريخ . فهى تعبير ضد الاحتلال البروتستانتى الطويل من جانب السويد وألمانيا (بروسيا) من ناحية ، وضد الاحتلال الأرثوذكسى من جانب روسيا القيصرية من ناحية أخرى ، ومع هذا فعندما أخذت الكنيسة تقف بمبعدة من صراع العمال من أجل حقوقهم فى الثلاثينيات بعد استعادة بولندا لاستقلالها لم يتوان العمال عن البحث عن سند جديد فى الاتجاهات السياسية الحديثة ومنها مايناهض الدين كالماركسية . ولكن ما آن فشل النظام الماركسى عقب مايقارب من نصف قرن من الزمان فى إرضاء مطامح الإنسان حتى عاد إلى رحاب الكنيسة أكثر أهل بولندا وعيا سياسيا - بمعايير الماركسيين أنفسهم - ألاوهم العمال . ولاشك فى أن الكنيسة قد وعيت درس الماضى فجددت من أهابها فأصبحت كنيسة شابة جديدة يقودها أحبار أكثر التصاقا بواقع الناس ، وأشد انغماسا فى همومهم . ولا شك فى أن مطامح الإنسان فى بولندا وغيرها ليست هى الخبز وحده (وحتى هذا لم يجدوه) وإنما هى أيضا حرية المرء فى التعبير عن ذاته . وقد كان أول من أشار إلى ذلك المفكر البولونى الماركسى آدم منشك الذى قال بأن تسييس الحزب لكل أوجه الحياة بما فى ذلك الفن والأدب دفع الكثيرين للبحث عن منفذ لم يخضع بعد لهذا التسييس

وكانت الكنيسة هى ذلك المنفذ . ولذا ظهر فى رحابها مايسمى بالكاثوليك الأحرار ، وجماعات حقوق الإنسان .

إن المأزق التاريخى بل التمزق الذى يعيشه المجتمع الإسلامى بوجه عام هو تمزق فرضه واقع الحضارة المعاصرة ، وفرضه تركيب المجتمع القومى ، وفرضته القيم التراثية المستكنة فى الأعماق . وفى واقع الأمر فإن هذا التمزق يعيشه المثقف أكثر مما تعيشه الشعوب ، لأن الشعوب تحيا بفطرتها السليمة حياة هامشية خارج إطار العصر وهى راضية بعيشها الرنق هذا . وسيقضى على هذه الشعوب ان تعيش خارج إطار العصر طالما ظل مثقفوها يغالطون أنفسهم كما يغالطون واقعهم وهم يدعون للنضال أو الجهاد (حسب مقتضى الحال) من أجل التجديد أو التحديث أو التثوير أو البعث او الصحوة دون تحليل موضوعى ممنهج للتطور الحضارى العالمى ، أو التكوين الفسيفسائى للمجتمعات المركبة ، أو الكيمياء الثقافية للمجتمعات الانصهارية ، أو القوة الفاعلة للقيم التراثية المستكنة فى أعماق الشعوب . ونغالى إن قلنا بأنه ليس هناك فى تاريخ الأدب السياسى ، الدينى وغير الدينى منه ، من كلمات عهرت مثل كلمتى الجهاد والنضال فى السياسة العربية حتى أصبح الجهاد والنضال شيئا كالمثولوجيا له أبطاله وأشراره الذين تحددهما الانطباعات الذاتية لا الحقائق الموضوعية . وقد وجد هؤلاء الدعاة فى فصاحة اللغة العربية ما يعين على إغراق الناس فى موج الشعارات المتلاطم ولا نظلم العربية شيئا فالذى نقوله عنها هو ماقاله أمير بيانها الجاحظ . ويحدثنا الجاحظ . « كل شىء عند العرب إنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام ، وليس هناك معاناة ولا مكابدة ، ولا إجالة فكر ولا استعانة ، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام وإلى رجز يوم الخصام » (البيان والتبين) . إن محنة السياسة العربية هى أولئك الملهمون ذوو البديهة والإرتجال حتى فيما لايدرك إلا بإجالة الفكر . أما محنتنا فى السودان فأعظم ، إنها رجز يوم الخصام خاصة ممن لايجيل فكرا ، ولا يكابد درسا .

●●●

فالمجاهد الإسلامى الملهم يتهم كل مناهض له بالكفر وهو أول الكافرين لأنه يتاجر بدين الله ثم إنه يستغل فطرة البسطاء باسم البعث الإسلامى فى نفس الوقت الذى ينكر فيه كل تطور إنسانى هو وسيلتنا لهذا البعث . وحصاد كل هذا هو الإزراء بالدين وتعميق بؤس البسطاء . والمناضل المجدد من دعى للتشريق أو دعى للتغريب ، يدعو لنماذج من الحضارة لايرفضها ، حسب ظنه ، إلا الرجعيون ، غير أن هذا المجدد لايمضى بموقفه المعلن إلى نهاياته المنطقية . ومن ذلك أن النموذج الحضارى الذى يدعو له هو فى نهاية المطاف جهد ثقافى . والذى يقول جهدا ثقافيا يقول جهدا إنسانيا . وبما أن الإنسان ليس هو الفرد وإنما هو الضمير لجماعى والعقل الاجتماعى ، فلا سبيل لإثراء هذا العقل الاجتماعى وذاك الضمير لجماعى إلا بزرع القيم التراثية المترسبة فى وجدان الناس فى الحضارة

الجديدة . ومما يضاعف من أزمة هذا المثقف الفصامية التى يعيشها داخل ذاته ، فالمجاهد الإسلامى الذى ينكر إنجازات الحضارة « الإبليسية » يعب منها عبا فى حياته وإلى مماته ، والذى يدعو للتشريق أو التغريب المطلق . يصدر أحكامه على الواقع الموضوعى وفق انطباعات ذاتية دون إدراك ، لأن جوهر حضارتى الغرب والشرق معا هو المنهجية العلمية ، والتحليل العقلانى ، والقدرة على التحليل المتجرد لا شخصنة الواقع الموضوعى . لهذا فإن المأزق الحضارى الذى نعيش مأزق مزدوج .... فالإسلامى منا الذى يسعى لإعادة الوجه الحضارى للإسلام لايقبل على هذا الإسلام إقبالا حضاريا كما فعل مجددو عصر النهضة وإنما يصدر إما عن حالة رفض سلبى للخذلان المحيط بنا ، أو ـ كما هو الحال فى السودان ـ كرد فعل ذاتى على توجهات سياسية علمانية قدر أن لاسبيل لدحرها إلا باستثارة العاطفة الدينية ضدها . وتوكيدا لموقفه « الإسلامى المتميز » حمل نفسه على رفض كل إنجازات الحضارة الإنسانية فى السياسة والاقتصاد والقانون ، لأن الآخرين ينادون بها . ويدور كل هذا على الصعيد « الكلامى » لأن « المجاهد الإسلامى » لايقل شبقاً بهذه الحضارة « الإبليسية » من غريمه « الكافر » ، ومن الجانب الآخر يقف المجدد العصرى وهو يتخذ من التراث موقف التأييد الشكلى حتى لاتصدق عليه تهمة الكفر دون أن يدرك أن النقلة الحضارية لاتتم إلا بالمثاقفة ، بمعنى عضونة حضارة العصر فى قلب هذا التراث . وهو أمر كان فى مقدور هذا المجدد أن يدركه لو طبق نفس المعايير العلمية للحضارة العصرية التى يظن أنه ينتسب إليها لتحليل واقعه الموضوعى . ولأجل كل هذا نجد أنه ، فى نهاية الأمر ، لايملك المجدد الإسلامى من حضارة الإسلام إلا العباءة التى يرتدى ، والحزام الذى يتمنطق به ، كما لايملك داعية التجديد العصرى من الحضارة المعاصرة إلا البزة التى يتسربل بها ، ورباط العنق الذى يحلى جيده . هذا فى ذات الوقت الذى يدعى كلاهما بأنه يسعى لخلق مجتمع بديل أفضل . ولا سبيل لهذا البديل الأفضل إلا بالتزاوج بين المعاصر والموروث . كما لاسبيل لهذا التزاوج إلا بما سماه الجاحظ بالمكابدة ، وإجالة الفكر لدراسة الواقع الإنسانى الذى نحياه فى كلا إطاريه القيمى والتاريخى . وفيما عدا هذا يصبح النضال ، من أجل التجديد العصرى ، نضالا لفظيا . كما يصبح الجهاد الإسلامى سلفية ارتدادية . وسنظل جميعا نعدو وراء أوهام تملك على النفوس أقطارها ، ووراء صبح لما بعد يسفر .

الفصل الأول

القانون السّودانى بين دَعاوى التأصيل الحضارى وتهمَة تعطيل الشرع

القانون الموروث .. والدولة الحديثة

القانون السودانى المفترى عليه والذى ظلت محاكم السودان تعمل به طوال سنى الاستقلال هو نتاج لجهود حقبة طويلة من التطبيق العملى ، والتطويع للواقع المحلى .. وقد أعمل الكثير من قضاة السودان فكرهم وخيالهم فى هذا الجهد ، وهم يطبقون المادة التاسعة من قانون الإجراءات المدنية لسنة ١٩٢٩ .. والتى تجيز للقضاة ، فى غياب النص ، الحكم حسب مقتضى العدالة والإنصاف ، والوجدان السليم . كما تجيز لهم هذا الحق المادة ٢٢٦ من نفس القانون والتى تنص على ان ليس فى ذلك القانون ما يحجر على سلطة المحكمة الأصلية فى إصدار ماتراه من أوامر لتحقيق أهداف العدالة .. وما كان أى من هؤلاء القضاة .. بأقل وطنية من أولئك الذين يملأون الدنيا ضجيجا حول التأصيل ، ولا كانوا بأرق إيمانا بدينهم من الذين يهرفون فى المجالس بالعودة إلى التراث . وبالرغم من أن أبوابا عديدة من قوانين السودان استهدى واضعوها بتجارب دول أخرى مثل الهند وبورما لتشابه الواقع المحلى فى هذه البلاد بالواقع السودانى فإن هذه القوانين المقتبسة تعكس ، فى جوهرها ، مبادىء تحكم العلاقات بين الأفراد والمؤسسات ، وهى مبادىء ذات صفة جامعة تواطأ الناس عليها خاصة فى إطار الدولة الحديثة . وسنكشف فى هذا الفصل كيف أنه بالرغم من كل الدعاوى حول التأصيل الحضارى ، وبالرغم من كل التهم لقوانين السودان (دون استثناء) بأنها قوانين دخيلة لا تمت إلى التراث والمنبت الحضارى بسبب ، فإن أغلب هذه القوانين قد بقيت سارية تطبق إلى يومنا هذا .. أى بعد صدور قوانين سبتمبر .

ولا مرية فى أن القوانين التى ظلت تسود محاكم السودان منذ الاحتلال فى عام ١٨٩٨ قوانين ولدت على يد الحكم الاستعمارى ، خاصة وقد نصت المادة الخامسة من اتفاقية الحكم الثنائى على عدم تنفيذ النظام القضائى المصرى بالسودان ، كما نصت المادة الثامنة من نفس الاتفاقية على عدم تنفيذ نظام القضاء المختلط إلا فى مدينة سواكن . والقوانين المصرية التى تتحدث عنها الاتفاقية ليست هى الفقهين الحنفى والمالكى وإنما هى قوانين مستقاة من شريعة نابليون بونابرت . وقد اعتمد مؤلف أغلب هذه القوانين السودانية السير بونا هام كارتر على التجربة الهندية مثل القانون الجنائى الذى أعده اللورد ماكولى للهند فى عام ١٨٣٧ ..

وقد تناول أخيراً الصديق الأستاذ محمد إبراهيم خليل (الرئيس الحالى للبرلمان السودانى) بعض حقائق تاريخية حول قوانين ماكولى هذه أزالت ضبابا

كثيفا علق بها .. ويورد الأستاذ محمـد أن البرلمان الإنجليزى كان سائرا فى اتجاه إصدار قوانين للهند لا تختلف إلا فى بعض التفاصيل عن التشريعات الإنجليزية ، مثلما كان يفعل فى سائر المستعمرات كأستراليا وكندا .. وعند مناقشة الاقتراح الخاص بإصدار تشريعات للهند اشترك فى النقاش عضو برلمانى جديد اسمه ماكولى فاعترض على ذلك الاتجاه محتجا بأن القانون الإنجليزى لايصلح لمجتمعات تختلف حضاراتها ، ومعتقداتها ، وبيئتها عن المجتمع الإنجليزى . وانطلاقا من هذه الأفكار شرع ماكولى فى إعداد قانون العقوبات الهندى متخذا القانون الإسلامى ـ كما كان يطبق فى الهند منذ الإمبراطورية المغولية ـ أساسا لاجتهاده ملتزما بالمبادىء العامة للقانون الإنجليزى حيث لايوجد تعارض بينهما .. (الايام ١١ سبتمبر ١٩٨٥).

وعلى كل فلم يكن أمام الحاكم البريطانى من التجارب القانونية السودانية مايمكن أن يستهدى به لتنظيم العلاقات والمؤسسات فى دولة حديثة .. وإن كان لنا أن نلمح إلى بعض التجارب القانونية السائدة فى السودان قبل الحكم البريطانى فقد يفيد أن نعود فى هذا الشأن إلى مؤلف الشيخ حسين سيد أحمد المفتى حول تطور نظام القضاء فى السودان .. وهو واحد من المراجع القليلة النادرة فى هذا المجال .. يحدثنا الشيخ المفتى ـ طيب الله ثراه ـ عن تطور القضاء فى السودان منذ عهد السلطنة الزرقاء وممالك دارفور وكردفان فى أوائل القرن الثالث عشر الهجرى .. فالعهد التركى ثم الدولة المهدية ، يحدثنا عن كيف كان يحكم السودان طوال هذه الفترة بقوانين هى مزيج من الأعراف السائدة والشريعة الإسلامية كما كان يفهمها ويفسرها فقهاء تلك الحقبة .. ولاشك فى أن القراءة المتأنية للسرد التاريخى الذى أورده الأستاذ المفتى أو أورده من قبله مؤرخو تلك الحقبة أمثال ودضيف الله صاحب الطبقات تكشف لنا عن كيف أن الشرع الإسلامى قد صبغ بأعراف محلية كادت تقضى على سمته الأساسية .. ولا يستثنى المرء من هذا الحكم العام فترة المهدية ، والتى قام نظام الحكم فيها أساسا على الكتاب والسنة ، إلا أن نفاذ الكتاب والسنة ظل محكوما فى المهدية بتفسير الإمام ومن بعده خليفته لهما .. وقد اعتبر الخروج على ذلك التفسير كفرا ونكرانا لا اجتهادا نقيضا .

إن التجارب القانونية السائدة فى السودان بوضعه الانكماشى آنذاك (لكيلا نقول البدائى) لم يكن فيها من السوابق مايمكن أن يتبع ، أو من النماذج ما يستطيع الحاكم ـ أيا كان هذا الحاكم ـ الاستهداء به فى بناء دولة حديثة .. فما كل القانون أحكام جنايات وعقوبات ، ولا كل نزاع بين الناس يستوجب الحكومة هو نزاع حول الأرض والعرض والإرث .. ففى إطار تنظيم الحكم الجديد ، على سبيل المثال صدرت بجانب قانونى العقوبات والإجراءات الجنائية لعام ١٨٩٩ قوانين أخرى لتنظيم ملكية واستثمار الأراضى مثل قانون تسوية الأراضى لعام ١٨٩٩ وقانون نزع الملكية ، وقانون الشفعة الذى استهدى بالشريعة الإسلامية .. كما

صدرت قوانين لضبط العمل التجارى والمعاملات المالية مثل قانون إشهار الإفلاس لسنة ١٩١٨ .. وقانون الأوراق المالية لسنة ١٩١٧ وقانون الشركات المساهمة لسنة ١٩٢٥ .. بجانب قوانين لحماية البيئة والمجتمع مثل قانون أمراض الحيوانات ١٩٠١ .. وقانون إبادة الجراد لسنة ١٩٠٧ وقانون أمراض النباتات لسنة ١٩١٣ .. وقانون المواد الغذائية والضروريات لسنة ١٩٢٦ .. وقوانين أخرى لتنظيم المرافق العامة مثل قانون القوارب لسنة ١٩٠٧ وقانون البريد والبرق لسنة ١٩١٠ .. وقانون الرخص لسنة ١٩٢٢ .. وقانون المكوس (رسوم الإنتاج ورسوم الاستهلاك) لسنة ١٩٢٤ ..

القانون بين الآفات البشرية .. والآفات الفطرية

وظلت هذه القوانين وشبيهاتها تنظم المجتمع ، وتحكم العلاقات بين الأفراد والمؤسسات ، ويحتكم إليها الناس . وفى إطار الممارسة والتطبيق خضعت هذه القوانين لتعديلات متوالية أوجبتها إما ضرورات التطور .. أو مقتضيات التطويع للواقع المحلى على ضوء التجربة العملية .. ويحدثنا الدكتور زكى مصطفى فى مختصره المفيد حول القانون العام فى السودان (مطبعة إكسفورد ١٩٧٠) والذى تناول تطور القانون العام فى السودان تناولا موضوعيا عبر تحليل قرابة الثلاثمائة وخمسين قضية أصدرتها محاكم السودان ، يحدثنا عن نماذج عديدة لرفض القضاة السوادنيين (خاصة بعد الاستقلال) الاستهداء بالسوابق الإنجليزية فى بعض القضايا لمجافاتها للواقع المحلى .. ومن بين النماذج التى أوردها الدكتور الصديق المجتهد حكم شيخ قضاتنا محمد أحمد أبورنات حول مقومات التعويض فى قضية بخيته ابراهيم ضد عمار ميهوب باعتبار أن معايير القانون العام الإنجليزى لا تصلح فى الواقع السودانى ، وحكم القاضى عثمان الطيب حول معايير الحيطة المطلوبة من سائقى السيارات فى قضية مجذوب التنى ضد حسن حلمى ، وحكم القاضى محمد يوسف مضوى فى قضية نوكولاس ستفانو ضد ارستيا استفانو حول حضانة الأطفال والتى لجأ فيها القاضى إلى الشريعة الإسلامية لتفسير ماتقول به المادة التاسعة من قانون الإجراءات المدنية حول مفهوم العدالة والإنصاف والوجدان السليم .. كما تضمنت الأحكام التى أصدرها قضاة السودان قبولا للأعراف السودانية فى بعض قضايا الأراضى بالرغم مما تقول به السوابق الإنجليزية فى هذا الأمر مثل مبدأ حق « القصاد » فى ملكية الأراضى والذى تحفل المحاكم الشمالية بنماذج عديدة حوله كحكم القاضى أحمد بدرى فى قضية التومة بت على ضد على محمد السيد وحكم القاضى استانلى بيكر فى قضية طه العقيل ضد سليمان داود منديل .. وفى واقع الأمر فقد حملت هذه السوابق حول قوانين الأراضى القاضى عثمان الطيب لأن يطالب عقب أحد أحكامه حول حق « القصاد » فى ١٩٥٦/١٢/١٥ .. (محكمة المديرية بالدامر / عمومى / ٢ ـ ٧) بضرورة البدء فى تسجيل كل هذه الأحكام فى دوريات تنشر على العاملين

بالقانون باعتبارها تجسيدا للقانون السودانى العام القائم علىٰ اجتهاد القضاة والمستهدى بالأعراف السودانية .

وقد كان شيخ قضاتنا أبورنات مثالا رائعا للاجتهاد القانونى الذى يلم بواقع بلاده ، وينفذ إلى روح القانون دون أن يتمحك بقشوره ، ويسعى فى كل حكم يصدره للوصول إلى قلب العدالة من غير أن يستعبده النص . ولعل فى منشورات أبى رنات الجنائية والتى سار فيها وفق الممارسة التى استحدثها السكرتير القضائى السير توماس كريد .. لعل فى هذه المنشورات من روح الاجتهاد والتجديد ما يمكن أن يلهم أخلافه من أبنائه وأحفاده فى دار العدلية . وكم كان يأمل المرء فى ان يعكف الباحثون من القانونيين لمراجعة هذا التراث الفقهى السلودانى والذى أكاد أجزم بأن جزءا كبيرا منه قد قضمته الآفات الفطرية والحشرية مثل الأرضة ، وهى لا تقل إيذاء عن الآفات البشرية التى تغمط حق كل ذى حق مشروع .

وقد أتاح لنا الأستاذ كرشنا فاسديف الأستاذ الهندى بكلية القانون بجامعة الخرطوم أن نلم بطرف من سيرة أبى رنات فى الكراسة التى أعدها عنه .. مما نلمح فيه حرص أبى رنات على توقير الرجال ، وحسن تربية النشء ، وصيانة المال العام ، وإحترام الأعراف التى تحفظ أمن المجتمع وضرورة تنزه القضاة .. فهناك منشور للقضاة بعدم تطبيق عقوبة الجلد على الكبار حتى ، وإن قال بها القانون ، ومنشور بعدم فرض أى حد زمنى لسجن القاصرين الذين يودعون فى الإصلاحيات على أن يترك تقدير ذلك للمسئولين عن إصلاحيات الأحداث فهم الذين يعرفون متى يصبح الحدث معافى حتى يخرج للمجتمع من جديد .. كما أن هناك قراراً بإعادة النظر لتشديد العقوبة فى قضية حكومة السودان ضد الشرتاى عبدالله ضو البيت لأن المتهم كان يمارس مع سلطاته الادارية سلطات قضائية ولا مكان للتسامح مع القاضى السارق .. وقراره بتعديل الحكم فى قضية (الفزعة)[1] بدار حمر والتى حكم فيها القاضى المقيم بالسجن على بعض أفراد القبيلة الذين طاردوا أحد لصوص الإبل فانتهى الأمر بهم إلى صراع أدى الى مقتل اللص المطارد .. وقد أصدر القاضى المقيم ، بموجب الحيثيات والوقائع التى أمامه ، أدانته ضد الفازعين والمفزوعين بتهمة القتل العمد .. وكان القاضى المقيم محقا فى حكمه الذى تمثل فيه نص القانون لاروحه وأهدافه .. وجاءت مراجعة أبى رنات للحكم رائعة مبدعة حين قال إن الفزعة عرف ظلت قبائلنا تحفظ به الأمن العام .. وتوفر الطمأنينة للأهلين .. ولايمكن لأى قانون يهدف إلى حماية الأمن وتوفير الطمأنينة أن يقضى على الأدوات التى تحفظهما ، وتوفرهما .. ومن المؤسى حقا أن يكون نصيب أبى القضاء السودانى من الدراسة هو كراسة أعدها الأستاذ الهندى

---

(١) الفزعة تقليد ، تعرفه بعض قبائل السودان ، فكلما حلت بهم نازلة او وقع على احدهم اعتداء استنجد باهل القبيلة لدرء الخطر .

الفاضل كرشنا .. فمكان الرجل فى تاريخ قضائنا لايقل عن مكان رئيس القضاء مارشال فى قضاء أمريكا .

وطالما كنا فى سيرة شيخنا العملاق فمن الواجب أن نلم بطرف من رأية حول الأعراف ، فقد كان للقاضى أبى رنات رأى ثابت حول مكان الأعراف فى القانون ، وهو رأى أكده فى محاضرته التى ألقاها فى جامعة لندن إبان مؤتمر مستقبل القانون فى أفريقيا فى عام ١٩٥٩ .. (وقد نشرت تلك المحاضرة فى مجلة القانون الأفريقى) (العدد الرابع ١٩٦٠ م) وجاء فى محاضرته تلك قوله .. فى يقينى أن مستقبل القانون فى السودان وتطوره سيكون بالصورة التى يعبر فيها هذا القانون عن المجتمع السودانى الجديد ولن يكون هذا القانون قائما على مفاهيم دينية محددة بل على أساس القيم والأعراف التى تربط أهل السودان أجمعين .. ومن الواضح الجلى أن شيخ قضاتنا الحكيم كان يضع حدا فاصلا بين القيم التى تسود المجتمع السودانى ، ومنها بلا شك القيم الدينية ، وبين التعبير الفقهى عن هذه القيم ، كما كان من الجانب الآخر مدركا لأهمية الأعراف فى مجتمع متنوع الملل والنحل . وأكد أبو رنات هذا الرأى عندما عهد اليه فى عام ١٩٥٨ .. باعادة النظر فى قوانين شمال نيجيريا والتى كانت تتنازعها قوانين ثلاثة هى القانون الإنجليزى العام ، والأعراف المحلية ، والفقه المالكى . وقد ترأس أبو رنات لجنة لهذا الغرض ضمت معه البروفيسور أندرسون الأستاذ بجامعة لندن والقاضى محمد شريف قاضى المحكمة العليا بالباكستان .. وحمل القاضى أبورنات تلك اللجنة معه للتوصية بتطبيق قانون عقوبات السودان بعد تطويعه لمقتضيات الواقع المحلى فى شمال نيجيريا ..

ولاشك فى أن الأعراف فى السودان لم تلق حظها الكافى من الدراسة بين المباحث القانونية المختلفة .. باستثناء قضايا الأراضى فى الشمال .. نقول هذا بالرغم مما يعكسه الاستعراض المفيد الذى أعده الأستاذ جون بروس بجامعة الخرطوم حول القانون العرفى فى السودان ، والكشاف النافع لقوانين السودان والذى أعده الأستاذان عبد الرحمن النصرى وتواينىق فى عام ١٩٦٠ .. ويلمح المرء فى هذه الفهارست البيلوغرافية أن الكثير من الدراسات حول القانون العرفى تعود إلى ماكتبه الاداريون البريطانيون باستثناء القليل المنسوب للمحدثين من السودانيين وغير السودانيين مثل الأستاذ تومسون والدكتور ناتالى الواك ، والدكتور هنود ابيا كدوف ، والأستاذ محمد إبراهيم النور .

تعديل القوانين .. الزيف والأصالة :

وعلى كل فبالرغم من كل هذه الاجتهادات لتطويع القانون وفق الواقع المحلى والتى قام بها قضاة أماجد أبدعوا فى الاجتهاد بالرغم من افتقار بعضهم لما توفر لأخلافهم من تدريب مهنى مستحدث ، وأدوات للبحث والتحليل ، ومظان للمعرفة

في دور العلم التى غشيوها ، فإن القانون السودانى ظل فى حاجة إلى مراجعة كاملة لسببين ·

أولهما . هو التوفيق بين مصادره المختلفة بصورة تحقق التوازن بين الشرعى والعرفى والوضعى إذ ليس هناك من تناقض بين أهداف القوانين باعتبار أن هدف القانون الوحيد هو حماية الحقوق وتركيز قواعد العدل بين الناس وفق أحكام مرتضاة لاتخضع للهوى .

ثانيهما هو جمع شتات القوانين التى مستها يد التعديل المتلاحق بصورة عشوائية دون أن نعيد الحديث عما أصابها من الآفات الفطرية والبشرية ، وقد روى الأستاذ كليف تومسون فى مقاله الرائع حول نشأة القوانين السودانية (مجلة قوانين السودان ١٩٦٥) فى معرض حديثه عن المشاكل التى لقيها كما لقيها غيره فى لم شتات أحكام القضاء السودانى - قصة مأساوية محزنة بطلها نائب السودان العام الانتقالى الأستاذ عمر عبدالعاطى . وتشير المأساة الملهاة إلى كيف أن الأستاذ المحامى عبدالعاطى قد اضطر إلى اللجوء إلى أصدقائه فى دور الحكومة ، وجامعة الخرطوم للحصول على نصوص تعديل لوائح رقابة النقد حتى يعجل بمحاكمة موكله وهو متهم هندى قبض عليه فى مطار الخرطوم بتهمة خرق تلك اللوائح . وقد عجزت المحكمة عن مباشرة واجباتها فى نظر القضية لعدم توافر القانون فى أضابير المحكمة .. وبالطبع ماكان لمثل تلك القوانين التى تفرخ بمثل تلك العشوائية أن تجد طريقها إلى المحامين إن كانت قد ضلت طريقها حتى إلى دواوين القضاة ..

وجاءت الصيحة الداوية لإعادة النظر فى قوانين السودان « حتى تتماشى مع تقاليدنا » فى إبان ثورة أكتوبر ، بل وكواحد من أهدافها الكبرى المعلنة . وقد أعقب هذه الصيحة صراع محموم شهدته دوائر القضاء والمحاماة بين خريجى المدارس السودانية الذين تدربوا على القانون القائم وأصوله الإنجليزية بلغة تلك الأصول وبين خريجى الجامعات المصـرية خاصة بين المحامين والذين تضاعفت أعدادهم بعد الاستقلال وبعد التوسع فى جامعة القاهرة فرع الخرطوم : وقد كان ذلك الصراع فى بداياته صراعا مهنيا يدور حول اشتراط اختبار المعادلة باللغة الإنجليزية قبل الولوج فى سلك القضاء أو حقل المحاماة ، إلا أنه سرعان ماأصبح الصراع أمرا وطنيا حضاريا .. بيد أن أغلب الذين كانوا ينادون بهذا التأصيل الحضارى كانوا يسعون إلى أن يستبدلوا بالقانون القائم القوانين المصـرية دون التنبه إلى أن القانون السائد فى مصـر نفسها آنذاك قانون مستمد من أصول أجنبية ألا وهى الفقه القارى النابليونى . ومما لاشك فيه أن جوانب كثيرة من القانون المصـرى بالرغم من أصوله النابليونية قد استقر فى محاكم مصـر كفقه مصـرى خالص بحكم الممارسات والتفسيرات خاصة عقب صدور القانون المدنى المصـرى للدكتور عبدالرازق السنهورى .. وإزاء هذا فلن يصبح استبدال قانون

سودانى السمت إنجليزى الأصل بالقانون المصرى السمت الفرنسى الأصل ، تأصيلا سودانيا بأية حال من الأحوال . ولو وقفت دعوة الدعاة آنذاك عند تعريب القوانين والمرافعات لفهم الأمر ، لأن التعريب ضرورة من ضرورات السيادة الوطنية إلا أن إضفاء ظلال عقائدية على الأمر كان تشويشا متعمدا أخرج الأمر عن محتواه .

وعلى كل فاستجابة لتلك الصيحة المدوية تقرر إنشاء لجان خمس لإعادة النظر فى القوانين السودانية بموجب قانون اللجان لسنة ١٩٦٨ .. وكلفت هذه اللجان بإجراء مسح للقوانين التى تطبقها المحاكم مع دراسة مدى تناسبها وتطابقها مع الأعراف والتقاليد والقيم المحلية وقدرتها على التلاؤم مع احتياجات التقنين الاجتماعى والاقتصادى مع العمل على تطوير النظام خاصة فيما يتعلق بتدوين القوانين ، وإزالة المفارقات بينها وتحديث العمل . واتفقت جميع هذه اللجان على أن تكون نقطة الانطلاق فى أعمالها هى الاعتراف بالقوانين القائمة مع العمل على مراجعتها بهدف الإبقاء أو التعديل أو الإلغاء حسب مقتضى الحال .

ومن الجانب الآخر كما أسلفنا القول كانت هناك ضرورة كبرى لمثل هذه المراجعة المتكاملة إزاء الفوضى المربكة التى اكتنفت المحاكم .. فقد ظلت محاكم السودان تعمل وفق مجموعة القوانين التى أصدرها القاضى البريطانى هيز قاضى محكمة الخرطوم العليا حتى الحكم الذاتى وكانت آخر مجموعاتها المراجعة هى تلك التى أشرف عليها رئيس القضاء البريطانى لندسى فى وقت لم يكن فيه بالسودان نائب عام أو وزير للعدل .. وظلت تعديلات القوانين ، منذ ذلك التاريخ ، تصدر كملاحق تشريعية دون أن تعدل أصول القوانين .. وقد تبدد العديد من تلك الملاحق بالصورة التى لم تعد تتوافر فى أغلب المحاكم خاصة فى الفترة التى أعقبت انتفاضة أكتوبر ، وهى الفترة التى شهدت فيها الكثير من المؤسسات بداية الانهيار الأدائى .. وكانت أغلب هذه المؤسسات ، من ناحية انتظام الأداء الديوانى ، تسير بقوة للدفع فى سنى الاستقلال الأولى كما ضمن لها انتظام الأداء وجود قيادات سياسية ومهنية اما قد تمرست على العمل الحكومى فى أعلى مراقيه أو كانت تحترم ضوابط العمل فى الخدمة العامة .. وقد سار الحكم العسكرى فى حكم عبود على هذا النمط لا لسبب إلا أن النظام نفسه كان نظاما قائما على تحالف بين العسكريين والبيروقراطية المدنية والتى كانت تمارس واجباتها اليومية دون تدخل من السياسيين العسكريين .. وعَلَّ فى القصة التى رواها الأستاذ كليف تومسون مايكشف عن مدى الإرباك الذى انتهى إليه العمل فى دور العدالة . وقد ضاعف من هذا الإرباك التوسع الذى شهدته المحاكم السودانية بإنشاء محاكم القضاة المقيمين وقضاة المديريات ، والتوسع فى الدوائر الجنائية فى الأقاليم دون أن يصحب هذا التوسع تحديث للمكتبات مما جعل بعض هؤلاء القضاة خاصة فى الأقاليم النائية يعملون بموجب قوانين ألغيت أو عدلت .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مايـو.. وتعديل القوانين :

مضت اللجان الخمس فى واجباتها إلا أن الجو السياسى المشحون بالأزمات الحقيقية والمفتعلة أدى الى أن تحتل قضية مراجعة القوانين المقعد الخلفى بين هموم الحاكمين حتى جاءت حركة مايو ١٩٦٩ .. وكان من الطبيعى أن تحتل قضية مراجعة القوانين مكانا بارزا فى هموم نائب رئيسها السيد بابكر عوض الله بحكم أنه رئيس للوزراء ووزير للعدل ورئيس سابق للقضاء وصاحب القدح المعلى فى الدعوة للمراجعة . وكان أول قرارات رئيس مجلس قيادة الثورة ـ فى هذا الميدان ـ هو إعلانه فى الحادى والثلاثين من أغسطس ١٩٧٠ بقاعة الشعب تكوين لجنة لإعادة النظر فى القوانين التزاما بميثاق أكتوبر ١٩٦٤ .. وذكر النميرى فى خطاب بهذه المناسبة (إن الحكومات الحزبية التى تعاقبت على البلاد بعد استقالة حكومة أكتوبر ظلت تتاجر بمبدأ تغيير القوانين وتشوه من معناه بالمحاولات المجهضة التى تمت تحت ستار مراجعة القوانين).

وهكذا انتهى الأمر بوضع لجان مراجعة القوانين التى أنشئت فى أكتوبر ١٩٦٤ على الرف ، وعهد أمر مراجعة القوانين إلى لجنة فنية ضمت نخبة من القانونيين المصـريين بجانب العاملين بوزارة العدل . وفى غضون ثمانية أشهر من تاريخ تكوينها أصدرت هذه اللجنة مشروعات القانون المدنى السودانى ، وقانون المرافعات المدنية ، وقانون الإجراءات الجنائية ، وقانون العقوبات ، ونقلت كل هذه القوانين من القانون المصـرى دون مراعاة لظروف السودان خاصة فى اقاليمه التى مازال العرف سائدا فيها ودون اعتبار للتقاليد القانونية التى استقرت فى محاكم السودان على مدى خمسة وسبعين عاما .. ومن ناحية أخرى فإن الغالبية العظمى من العاملين بالقانون فى السودان خاصة فى القضاء وديوان النائب العام لم تكن تتوافر لهم الخلفية المعرفية الكافية عن النظام القانونى القارى ، والذى تعود إليه مشروعات القوانين المقترحة .

وهكذا انتقل العمل القانونى فى السودان من إرباك إلى إرباك جديد يشبه كثيرا ماشهدته محاكم السودان عقب صدور قوانين سبتمبر ١٩٨٣ وقوانين مايو ١٩٨٤ بالشكل الزلزالى الذى تمت به .. وعلى أى فإزاء شكاوى الكثير من العاملين بالقانون ضد الثورة القانونية الجديدة أصدر الأستاذ أحمد سليمان وزير العدل الذى خلف السيد بابكر عوض الله قراراً فى مطلع أكتوبر ١٩٧٢ بتكوين لجنة من كبار رجال القانون فى سلكى القضاء والمحاماة لدراسة كل من القانون المدنى لسنة ١٩٧١ وقانون المرافعات لسنة ١٩٧٢، ومشروع قانون العقوبات لسنة ١٩٧٢ إما بهدف إلغائها ، أو تعديلها أو تعليق بعض نصوصها . وقد كونت تلك اللجنة من السادة القضاة محمد أحمد أبورنات ، مجذوب على حسيب ، الشيخ عوض الله صالح ، الشيخ محمد الجزولى ، صلاح شبيكه ، حسن علوب ، إبراهيم

حاج موسى ، عبدالمجيد إمام ، محمد يوسف مضوى ، جلال على لطفى ، عبدالرحمن عبده ، كما ضمت من المحامين زيادة أرباب ، عبدالعزيز شدو ، عبدالرحيم موسى ، عقيل أحمد عقيل ، عبدالله الحسن ، حسين ونى ، وميرغنى النصرى ، وشملت اللجنة أيضا من أساتذة القانون محمد محيى الدين عوض ، محمد إبراهيم الطاهر ، محمد الفاتح حامد ، وسعيد المهدى ، بيد أن الأستاذ أحمد سليمان لم يبق فى موقعه بوزارة العدل كثيرا إذ سرعان ماصدر الدستور الدائم وأنشىء بمقتضاه ديوان للنائب العام كبديل لوزارة العدل عهد الأشراف عليه إلى الدكتور زكى مصطفى . وقد بدأ الدكتور زكى من حيث انتهى خلفه بأسلوب منهجى فقرر فى البداية إلغاء جميع القوانين التى صدرت فى عام ١٩٧٢ على أن يستمر العمل لفترة زمنية محددة بالنظام القانونى الذى كان سائدا قبل إصدارها على أن يبدأ ديوان النائب العام فى إيجاد ثبت للقوانين السودانية التى صدرت بين عامى ١٨٩٨ و١٩٧٤ بهدف تصنيفها وتبويبها ، وإزالة ماعفا عليه الزمن أو تعارض منها مع ما استجد على السودان من تطور دستورى أو اجتماعى أو اقتصادى . وكانت هذه الخطوة أمرا ضروريا ، روجع القانون أو لم يراجع لكيما تتوافر امام العاملين بالقانون نصوص متكاملة للقانون السارى يسهل الرجوع إليها والاهتداء بها بعد أن أربكتهم التعديلات وتعديلات التعديلات دون أن تحصر كل هذه القوانين والتعديلات فى ثبت متيسر . واقتضت حملة المراجعة هذه ، بالضرورة ، فحصا دقيقا للركام المطمور فى مستودعات القضائية فى الخرطوم العاصمة لافى الدامر والفاشر وجوبا مما جعل من المهمة أمرا يتطلب ماهو أكثر من خبرة القانونيين .. فقد كان هناك دور هام للوثائقيين كما كان هناك دور أهم لخبراء مكافحة الآفات الحشرية .

وبجانب هذه المهمة القانونية الوثائقية كانت هناك مهمتان هما :

اولا : العمل على وضع مكان متقدم للشريعة كمصدر أساسى من مصادر التشريع وفق ماقالت به المادة التاسعة من الدستور الذى أجيز فى ذلك العام مما يقتضى مراجعة القوانين لتبيان أوجه تعارضها مع ، أو منافاتها للشريعة .

ثانيا : إعداد مشروعات بقوانين لم تكن موجودة فى السودان أصلا وكانت المحاكم تعالج القضايا المثارة بشأنها على ضوء السوابق السودانية المرتكزة على القانون الإنجليزى والأعراف السائدة مثل العقود ، والوكالة ، والمسئولية التقديرية ، والإثبات .

ونهج الدكتور زكى فى معالجته لقضية مراجعة القوانين منهجا مخالفا لمنهج من سبقه حيث أوكلوا أمر المراجعة للجان متباينة الآراء ، متفاوتة الهموم ، ومتضاربة الآراء . فآثر أن يوكل كل موضوع لشخص أو شخصين محددين على أن يعرض

نتائج كل هذا على اللجان الموسعة والعاملين بالقانون فى السودان . وقد أثبتت التجارب أن اللجان الموسعة هى دوما مقبرة القضايا ، فمشكلة اللجان دوما هو تشويش أقل الناس دراية فيها بما هم بصدد الحديث عنه . وهكذا عهد إلى السيد محمد أحمد أبورنات بمراجعة قانون العقوبات وقانون الإجراءات الجنائية يعاونه الأستاذان مجذوب حسيب وعمر المرضى ، وللسيد محمد إبراهيم النور بمراجعة قوانين الأراضى ، وللسيد أحمد متولى العتبانى بمراجعة قانون الإجراءات المدنية ومشروعات قوانين العقود والوكالة والبيوع التى قام بإعدادها الأستاذان زكى مصطفى ومحمد الفاتح حامد . وحول هذه القوانين الثلاثة استرشد مؤلفاها بخبرة ثلاثة من أساتذة القانون فى بريطانيا هم البروفيسور قاور من جامعة لندن ، والمستر أوبرى دايموند سكرتير لجنة القوانين البريطانية ، والبروفيسور سليم عطية من جامعة إكسفورد . وقد عرضت هذه القوانين على اللجنة الموسعة والتى انتظمت بجانب رجال القانون الذين أشرنا إليهم من المشاركين فى صياغة مشروعات القوانين أو إعادة النظر فيها الأساتذة خلف الله الرشيد ، رمضان على محمد ، دفع الله الرضى ، مهدى الفحل ، الطيب عباس ، عبدالمجيد إمام ، فيصل عبدالرحمن على طه .. وعقب اكتمال مراجعة القوانين وعرضها على العاملين بالقانون فى ميادين القضاء والمحاماة والتدريس صدرت هذه القوانين تباعا فى عام ١٩٧٤ .. أى عامين من المراجعة والتمحيص ، والنقاش .. وفى واقع الأمر فقد عرض مشروع قانون العقوبات والإجراءات الجنائية على رجال الشرطة أيضا بناء على توجيه من الأستاذ أبى رنات باعتبار أن دورهم فى تطبيق هذه القوانين والالتزام بها لايقل اهمية عن دور القضاة والمحامين .. وكان على رأس القوانين التى صدرت فى هذه الفترة قانون الطبعة المراجعة للقوانين لسنة ١٩٧٤ .. (أول ثبت متكامل للقوانين فى السودان منذ الاستقلال) وقانون البيع لسنة ١٩٧٤ .. وقانون الإجراءات الجنائية ١٩٧٤ .. وقانون الإجراءات المدنية لسنة ١٩٧٤ .. وقانون الوكالة لسنة ١٩٧٤ .. وقانون العقود لسنة ١٩٧٤ .. وقانون العقوبات لسنة ١٩٧٤ .. وكانت أهم إضافة لقانون الإجراءات المدنية والذى ألغى بموجبه قانون القضاء المدنى لسنة ١٩٢٩ .. استبدال المادة التاسعة فى ذلك القانون ـ التى كانت توجه القضاة ، فى حالة غياب النص إلى الاستهداء بمبادىء العدالة ، والعرف ، والوجدان السليم ـ بمادة أخرى . وتقول هذه المادة (المادة الخامسة أ) فى القانون الجديد : « فى المسائل التى لايحكمها أى نص تشريعى تطبق المحاكم المبادىء التى استقرت فى السودان ومبادىء الشريعة الإسلامية والعرف والعدالة والوجدان السليم ».. وهكذا فللمرة الأولى توجه القوانين السودانية القاضى تصريحاً بأن يستهدى فى حالات غياب النص والسوابق القضائية بمبادىء الشريعة الإسلامية ..

وسرعان ماوقف النميرى خطيبا يومذاك يباهى بهذا الإنجاز ويسميه بالثورة التشريعية ، وهى الثورة التشريعية الثانية التى باهى بها فى عهده ، ولم تكن الأخيرة . إذ سنراه بعد هنيهة فى إبان الصحوة يصف نفس تلك القوانين بأنها

قوانين الطاغوت الشيطاني ، والاستعمار الفاسد . وفي واقع الأمر استمرت هذه المباهاة بقوانين عام ١٩٧٤ حتى عام ١٩٨١ .. اى قبل عامين من عام الفتح الإسلامي في السودان . وجاءت مباهاته الأخيرة تلك في معرض رسالة قدم فيها الكتيب الذى أعده مجلس الشعب حول ما انجزه المجلس في مجال التشريعات والقوانين خلال فترة الولايتين الأولى والثانية . جاء في ذلك التقديم .. « يقيني أن ما جاء في هذا الكتيب من رصد لما تم فعلا في مجال التشريعات والقوانين في إطار الولايتين الأولى والثانية ـ إنما هو في ذات الوقت فرصة للتذكر والتفكر ومناسبة لتجديد العهد ورد الجميل إلى أهل السودان الذين أولوني ثقتهم الغالية (الأيام ١٢/٤/١٩٨١) ، وبالرغم من هذا وقف الإمام النميرى أمام نفس هذا الشعب الذى طوق جيده بالجميل لصدور تلك القوانين ليعلن إلغاء نفس القوانين التي نظم فيها قلائد المدح باعتبارها قوانين لاتمت إلى الواقع والتقاليد والتراث بسبب بل إن بعضها يروج للفاحشة فيما قال وكما سنرى .

ومما لاشك فيه ان تلك المراجعة تمثل إنجازا عظيما من حق العاملين بالقانون في السودان أن يفخروا به لأنها أول جهد يقوم به السودانيون أنفسهم لمراجعة القوانين الموروثة من عهد الاستعمار .. بل هو أول جهد يشارك في مناقشته العاملون بالقانون على كل مستوياته ، حتى المستوى التنفيذى (الشرطة) . ومن المؤسي حقا أن تجيء إعادة النظر في هذه القوانين على يد من أسماهم القاضي يوسف الطيب رجلين وامرأة أميزهم كان قانونيا ناشئا مغمورا في ديوان النائب العام عندما انكب الفحول مثل أبى رنات ونور وعتباني ، وانهمك العلماء من قضاة وأساتذة يصنفون ويراجعون ثم يحملهم تواضع العلماء على الاسترشاد بكل ذوى الرأى داخل السودان وخارجه . ولا نخال أن خبرة هذا الناشيء المغمور في السنوات الست اللاحقة من ممارساته القانونية في مكتب ناءٍ يلفظ إلى شارع الصناعات بالخرطوم قد أكسبته علما أو معرفة إضافية تؤهلة لما أنيط به .

ومهما يكن من أمر فعقب اكتمال مراجعة القوانين السودانية تركز جهد مكتب النائب العام في فهرسة كل هذه القوانين المستحدثة بجانب القوانين السارية منذ عام ١٨٩٨ وتعديلاتها حتى نهاية السبعينيات . وكما أشرنا من قبل فإن آخر مجموعة من القوانين تم طبعها بصورة متكاملة هي المجلدات التسعة لقوانين السودان التي أعدها القاضي البريطاني هيز .. وجاءت فهرسة هذه القوانين حسب الترتيب الزمني (أى رصد القوانين حسب تواريخ سريانها) والترتيب الهجائي (حسب الحرف الأول لاسم القانون) والترتيب الموضوعي . وقد اختيرت موضوعات رئيسية مثل الدستور ، والمواضيع المتعلقة بالسلطة التشريعية والأجهزة السياسية والقوانين المتعلقة بالهيئة القضائية والنائب العام ، والقوانين المتعلقة بالسلطة التنفيذية ، والشئون الإدارية ، والقوانين المتعلقة بالمؤسسات ، والهيئات العامة ، والمجالس المتخصصة ، وقوانين حماية المجتمع مثل قوانين

الخمور والصيدلة والسموم واستخدام الأطفال ، والقوانين المتعلقة بحماية المال العام مثل تحديد الأراضى ، والتصرف فى أراضى المدن والقرى غير المأهولة ، وقوانين الالتزامات الدولية مثل تبادل المجرمين ، والخدمات العامة للطائرات ، والحصانات والامتيازات الدبلوماسية ... إلـخ .

اكتمل هذا الجهد كله على عهد الدكتور زكى مصطفى تعاونه نخبة كريمة من أساتذة القانون ورجال ديوانه ، واستمر يشرف عليه حتى بعد تركه موقعه الرسمى وانتقاله إلى مهامه الأخرى فى خارج البلاد . وقد تمت طباعة الجزء الأكبر من القوانين فى عهد خلفه الأستاذ زكى عبد الرحمن .. وقدم النائب العام الأستاذ زكى عبدالرحمن لتلك القوانين بأنها :

أولا : هى أول طبعة مراجعة للقوانين تصدر منذ استقلال السودان

ثانيا : إنها الطبعة الوحيدة من بين الطبعات التى صدرت حتى الآن والتى تعتبر نتاج القانونيين السودانيين وجهدهم .

ثالثا : إنها الطبعة الأولى التى أنجزت باللغتين العربية والإنجليزية وأعطت معنى ومضمونا للنص الدستورى الذى يجعل اللغة العربية اللغة الرسمية للدولة .

ثم أشاد النائب العام بسميه النائب العام الأسبق .. والذى كان له فضل المبادرة بهذا المشروع الهام ، والذى استمر فى الإشراف عليه حتى بعد أن انتقل إلى موقع عمل آخر .

الدكتور الترابى والثمانون ألفـا :

وقد تعثر طبع الأجزاء الأخيرة من مجلدات القوانين نسبة لمشاكل الطباعة فى دار النشر بجامعة الخرطوم والتى قامت بطبع المجلدات الخمسة الأولى .. وأراد القدر الساخر أن تتم طباعة ماتبقى من مجلدات ، دون أن تمسها يد التغيير ، على يد النائب العام الدكتور حسن الترابى ، وتم ذلك الطبع فى بريطانيا فى مطابع مودى حكيم لقاء مبلغ ثمانين ألف جنيه استرلينى .. وشملت هذه المجلدات المجلد السادس إلى الحادى عشر والتى تضمنت فيما تضمنت قانون العقوبات ، قانون الإجراءات الجنائية ، قانون البيع ، قانون الوكالة ، قانون الإجراءات المدنية وعديدا من القوانين التى تتناول الضرائب مثل قانون ضريبة التنمية ، قانون ضريبة المبيعات ، قانون ضريبة الدخل وقانون رسوم الدمغة ، ولانخال الدكتور الترابى ، وقد سارع بالتعجيل بصدور هذه القوانين ، كان يظن أن فيها مايتعارض مع شريعة الله وإلا فما كان ليمهرها بتوقيعه أو يكلف الخزينة التى أبهظتها الديون بسداد فاتورة طبعها لتلغى بعد بضعة أعوام .

لا تخال هذا لأن الدكتور الترابى ظل ثابتا على موقفه حول هذه القوانين ، كما سنوضح ، حتى فى إطار المراجعات اللاحقة التى تمت على عهده لتقضى على أوجه التعارض بين القوانين السودانية والشريعة الإسلامية .. إلا أن الدهشة سرعان ما اعترت الناس عندما انتصب الدكتور خطيبا فى جامعة القاهرة فرع الخرطوم .. عقب قوانين سبتمبر ١٩٨٣ .. يحدث الناس عن الدول الغربية التى تبث سموم ثقافتها المتهتكة المبتذلة فى جسم تشريعاتنا الوضعية حتى تملكتها ، وتملكت أمر القائمين عليها زماناً طويلاً .. (الصحافة ١٦ / ١١ /١٩٨٣)..

القانون السودانى .. والشريعة الإسلامية :

ولنترك حديث التهتك والتبذل جانبا لنتناول جهد الدكتور الترابى فى إعادة النظر فى القوانين الإسلامية حتى تتماشى مع الشريعة وكان ذلك فى عام ١٩٧٧ إبان تولى الدكتور حسن عمر لديوان النائب العام .. ففى الثالث والعشرين من شهر مايو ذلك العام أصدر نائب رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء الأستاذ الرشيد الطاهر قراره رقم (٢٣٦) بتشكيل لجنة لمراجعة القوانين السارية فى البلاد حتى تتناسب مع تعاليم الدين الإسلامى . وأشار ذلك القرار إلى صدوره تنفيذا لتوجيهات رئيس الجمهورية فى لقائه الشهرى بتاريخ ٢٨ /٤ /١٩٧٧ .. وتضمن القرار تشكيل لجنة عامة من العلماء الأجلاء الآتية أسماؤهم :

خلف الرشيد رئيس القضاء ، عون الشريف وزير الشئون الدينية والأوقاف ، الشيخ محمد الجزولى قاضى القضاة ، حسن عمر النائب العام ، على شمو وزير الدولة للشباب والرياضة ، جلال على لطفى رئيس التشريع بمجلس الشعب ، عوض الله صالح مفتى الديار ، سيد أمين الأستاذ بجامعة أم درمان الإسلامية ، اميل قرنفلى المحامى ، ميرغنى النصرى نقيب المحامين ، محمد الفاتح حامد عميد كلية الحقوق بجامعة الخرطوم ، على محمد العوض وكيل ديوان النائب العام مقررا للجنة .. وقد ضم لهذه اللجنة بعد هذا القرار الدكتور حسن الترابى والشيخ على عبدالرحمن ، إلا أن الأخير لم يشارك فى كل جلسات المنتدى ، كما وجهت الدعوة للأستاذ محمد إبراهيم خليل للمشاركة فاعتذر شاكرا .

●●●

وبجانب هذه اللجنة العامة قرر رئيس الوزراء تكوين لجنة فنية يرأسها النائب العام وتضم الأساتذة على على منصور المستشار بجمهورية مصر ، إبراهيم زيد الكيلانى الأستاذ بجامعة عمان ، محمد صقر بجامعة عمان ، محمد سليم العوا الأستاذ بجامعة الرياض ، صديق الضرير أستاذ بجامعة الرياض ، محمد سلام مدكور أستاذ بجامعة القاهرة ، ومحمد الفاتح حامد عميد الحقوق بالخرطوم ، وكلفت اللجنة بما يلى :

١ ـ إعداد الدراسات المستمدة من قواعد الشريعة وآراء الفقهاء حول تنظيم المعاملات بين الأفراد والمؤسسات مما يتناول الحقوق والواجبات وقواعد الإثبات فى جميع فروع القانون .

٢ ـ إعادة النظر فى جميع القوانين السارية فى السودان لمعرفة مايتعارض مع الشريعة الإسلامية وقواعدها .

٣ ـ رفع ماتتوصل إليه من دراسات إلى اللجنة العامة .

وكان واضحا من اختيار بعض أعضاء تلك اللجنة الإيحاء بتمثيل كل المدارس والاتجاهات الفقهية والثقافات المتجانسة التى تعكس حقيقة الوضع فى السودان .. خاصة والموضوع المثار ليس بالموضوع القانونى البحت . وبالرغم من هذا فقد جاء الاختيار قاصرا إذ لم تتضمن اللجنة أى قانونى جنوبى ، أو قانونى من أقاليم السودان الذى يلعب فيها العرف دورا هاما فى فصل الخصومات بين الناس ، أو أى قانونى من المدارس الفكرية الإسلامية فى السودان التى ظلت تجاهر برأى نقيض فى كيفية تطبيق الشريعة الإسلامية مثل الجمهوريين . ولذا فإزاء هذا القصور أثار عضو اللجنة الدكتور محمد الفاتح حامد فى الاجتماع الأول المشترك بين اللجنة العامة واللجنة الفنية ، والذى ترأسه الدكتور حسن عمر بمكتبه مساء الثلاثاء ٣٠/٨/١٩٧٧ ضرورة تمثيل القانونيين الجنوبيين .. وقد شارك فى ذلك الاجتماع ، حسبما تشير مضابطه ، الدكتور عون الشريف ، على شمو ، سيد أمين ، ميرغنى النصرى ، على محمد العوض ، على عبد الرحمن ، المستشار جمال بسيونى ، الشيخ محمد الجزولى ، إميل قرنفلى ، محمد الفاتح حامد ، حسن الترابى ، صديق الضرير ، وجاء فى مطلع خلاصة مداولات الاجتماع التوجيه التالى من اللجنة المشتركة .

١ ـ تلتمس اللجنة من رئيس الوزراء إشراك بعض الإخوان الجنوبيين فى عضوية اللجنة وتترك لحكمته مراعاة تمثيل مختلف اتجاهاتهم وذلك ليتم تمثيل الكيان الجنوبى وتوثيقا للتفاهم حول قوانين البلاد وقدرت اللجنة **ألا يثور اشكال حول وضع غير المسلمين فى النظام القانونى المقترح وان يكون لهم دور إيجابى فيه .**

٢ ـ التماس لرئيس الوزراء لضم وزير التربية للجنة ليشارك فى التوعية العامة وفى توفير العنصر التربوى اللازم لمشروعات إصلاح القانونى الإسلامى .

٣ ـ توجه اللجنة بإشراك كافة القانونيين فى عمل اللجنة كالقضاء والمستشارين والمحامين وأساتذة القانون وطلبته .

وما إن جاءت هذه التوصية حتى أصدر رئيس الجمهورية قراره رقم ٤٥٦ لسنة ١٩٧٧ فى يوم ٢٥ / ١٠/ ١٩٧٧ .. بتوقيع النائب الأول أبوالقاسم محمد إبراهيم والقاضى بإضافة أربعة أعضاء للجنة العامة هم : دفع الله الحاج يوسف ، فرنسيس دينق ، أمبروز رينى عضو محكمة الاستئناف واكولدا امان تير المحاضر بجامعة الخرطوم ، وبعبارة أخرى كان واضحا للذين يسعون لإجراء تعديلات جذرية فى قوانين ذات توجه ثقافى وفقهى معين ـ كان هؤلاء السعاة من السياسيين أو الفقهاء القانونين ـ بأن هناك واقعا ثقافيا اجتماعيا لايمكن للناس تجاوزه . كما كان واضحا أيضا بأن التعديل الجذرى للقوانين ليس من الأمور التى يمكن أن تترك لفرد أو مدرسة فكرية بعينها لأن ثبات أى قانون فى رضا الناس به وقبولهم له .

وعلى كل فقد اتخذ ذلك الاجتماع المشترك قرارات أخرى هامة حول خطة مراجعة القوانين .. فمن بين المبادىء الهادية التى اقرتها اللجنة لتحديد ماهو مخالف للشريعة فى القوانين أن المخالفة البينة هى إباحة الحرام أو تعطيل الواجب بغير ضرورة .. كما أكدت اللجنة التزامها بالمبدأ الفقهى القائل بأن الأصل فى الأشياء الإباحة مالم يحرم بنص . ويتضح من قراءة هذه المبادىء والتوجيهات إدراك اللجنة لأن أى قانون لايبيح حراما أو يعطل واجبا لايمكن أن ينعت بالتعارض مع الإسلام بل هو من الأمور التى يقرر فيها الناس بإرادتهم ، وحسب واقعهم ابتداعا ، أو قياسا ، أو اقتباسا من أية تجارب بما فى ذلك تجارب الهند والسند وبلاد تركب الأفيال .. كما يستشف المرء من نفس القرار أن تعطيل الواجب نفسه أمر مباح إن دعت له الضرورة .. فالضرورات تبيح المحظورات ، وتقدير الضرورة دوما لايتقرر بانطباع أو اعتقاد ذاتى ، وإنما تحكمه معايير موضوعية .

وذهبت اللجنة فى اجتماعها الثانى لتقر خطة المراجعة وهى تشير إلى مبادىء هامة لابد من مراعاتها عند تلك المراجعة منها .

أولا : يسرى تطبيق مقتضى الشريعة من حيث قلة الحرج العملى الناشىء من طرح النظم القائمة **لئلا يقع ارتباك عظيم أو فساد فى ضرورات حياة الناس ونظام الدولة** .

ثانيا : مراعاة الرأى العام من حيث الاستجابة لتعلقه بالمشهور من الأحكام الشرعية وتبشيره بالأدعى إلى التقبل الفورى ومن حيث الحاجة لتقديم التوطئة الإرشادية لبعض الأحكام التى يخشى أن تحدث فتنة إذا أخذ بها **قبل ترقية فهمهم لحكمة الشرع وتربية استعدادهم لاحتمال وقع تكاليفه** .

ومن الواضح الجلى أن اللجنة كانت على بينه من أن الإطراح العفوى للنظم القائمة (يؤدى إلى ارتباك عظيم أو فساد فى ضرورات حياة الناس ونظام الدولة)

ولذا فقد نبهت إلى ضرورة تجافى الإيغال الغليظ فى تطبيق الأحكام الشرعية . ومن الجلى ايضا أن اللجنة على يقين تام بأن (التقبل الفورى) والاستجابة العاجلة لأحكام الشرع ووقع تكاليفه ليس بالأمر اليسير بل إن التطبيق الفورى قد يكون مدعاة لفتنة ، ولذا فقد دعت لما أسمته بالتوطئة الإرشادية .. ولا شك فى أن توجه اللجنة فى معالجة بعض القوانين كان يؤكد هذا الحرص على التدرج ، ومن ذلك توصياتها بالتدرج فى مشروع قانون حظر الخمر بالرغم من ان الشرب ظاهرة اجتماعية غير معافاة . وما كان رد الفعل على حظره الفورى يثير من الجدل والفتنة ما أثارته قوانين أخرى صدرت فيما بعد مثل القطع والرجم وإلغاء الضرائب كلها ضربة لازب .

واهتداء بكل هذه المبادىء خلصت اللجنة التى راجعت ٢٨٦ قانونا إلى أن ٣٨ قانونا منها فقط تتعارض مع الشريعة الإسلامية . بيد أن الأمر العجاب هو أن التعارض مع الشريعة فى كل هذه القوانين الثمانية والثلاثين باستثناء أربعة أو خمسة قوانين لم يكن فى جوهر القوانين وإنما لاحتوائها على مواد تبيح الحرام مثل الإشارة للفائدة (الربا) فى قوانين المصارف ، وقانون إشهار الإفلاس ، وقانون التركات ، وقانون مشروع الجزيرة (النص على الفائدة فى المادة ٢٩ من ذلك القانون) وقانون السندات المسجلة . أو القوانين التى أشارت إلى الخمور مثل قانون رسوم الدمغة (الإشارة إلى الخمور فى الجدول المرفق به) أو القوانين التى يستشف منها إباحة المقامرة (الميسر) مثل قانون اليانصيب والمراهنات .

أما القوانين الأخرى التى ارتأت اللجنة أن بها ما يتعارض مع الشريعة فتنقسم إلى قسمين : قانون العقوبات والذى تتعارض بعض مواده مع الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بنوعية بعض الجرائم المنصوص عليها والعقوبة على هذه الجرائم (الحدود) أما القسم الآخر فيثير شبهة كبرى حول التوجه الأيديولوجى لدعاة الصحوة الدينية ودعاة أسلمة القوانين .. فمن بين القوانين التى قيل بتعارضها مع الشريعة الإسلامية ، قانون الأراضى غير المسجلة لسنة ١٩٧٠ .. وشبهة تعارضه فى شرعهم هى أنه يمنع من إحياء الأرض لأن القانون ينص على ملكية الدولة لجميع الأراضى غير المسجلة وكأن إحياء الأرض هذا لزيم للملكية الخاصة أو مناهض للملكية العامة .. ومن بينها الاعتراض على قانون تأميم البنوك لسنة ١٩٧٠ .. ليس فقط لنصه على الفائدة بل « لنشوء » شبهة تعارض مع مفاهيم العدالة فى الإسلام ».. فعدالة الإسلام فى شرع الصحويين تحرم تأميم المرافق الكبرى علما بأن الاسلام المفترى عليه قد جعل الناس على لسان نبيه الكريم شركاء فى ثلاث : الماء .. والكلأ .. والنار ».. وهذه بلغة اليوم هى الموارد المائية ، والزراعية ، والطاقة وماهو لصيق بهم حسب ضرورات زماننا وواقعه .

وعلى أى فان تلك اللجنة والتى اكتملت جهودها بفضل إسهام الدكتور الترابى وأصبحت بعض توصياتها مشروعات قوانين على يده كنائب عام .. قد هدتها

حكمتها إلى أن مائتين وخمسين قانونا من قوانين السودان التى بلغ عددها آنذاك مائتين وستة وثمانين لاتتعارض مع الشريعة الإسلامية .. وإن الثمانية والثلاثين قانونا المتعارضة مع الشريعة ينحصر تعارضها فى بعض المواد لا في جوهر القانون ، ومن أجل هذا أحسنا الظن بالنائب العام الدكتور الترابى عندما سارع بطبع تلك القوانين لأننا حسبناه قد تثبت من إسلاميتها وعدم تعارضها مع واقعنا وتراثنا وحضارتنا وأصالتنا .. فما الذى حدث بين عام ١٩٧٨ .. عندما تمت تلك المراجعة وعام ١٩٨٣ .. عندما أصبحت كل هذه القوانين رجسا من عمل الشيطان يستدفعه الصحويون بالفاتحة والمعوذتين ؟؟

الإسلام .. وفرية العدالة الناجزة :

ولعل الذى اطلع على الفصل الثامن من كتابنا عن السودان فى عهد النميرى (السودان والنفق المظلم) ليس بحاجة إلى أن نكرر له الوقائع التاريخية التى سبقت إصدار حكم الإعدام على تلك القوانين الاستعمارية الطاغوتية .. واستبدالها بما سموه القوانين الإسلامية انتحالا وتدجيلا .. ولا يختلف اثنان فى أن إصدار تلك القوانين كان رد فعل سياسى مباشر على إضراب القضاة وما عناه ذلك الإضراب من تحد جرىء لصاحب السلطان الأعظم .. ولو كان ذلك الإضراب إضرابا مطلبيا مهنيا لما أثار لدى النميرى من الاهتمام ما أثار فهو أسخى الناس فى العطاء حتى وإن عشعشت العناكب فى خزائن ماله .. فإن كان أهل السودان قد عرفوا ظاهرة « الأقرع النزهى » فى حياتهم الخاصة إلا أن واحدة من إنجازات الرئيس النميرى هى انتقاله بهذه الظاهرة الفريدة من الحياة الخاصة إلى ميدان العمل العام ربما باعتبارها أيضا مستمدة من « واقعنا وتراثنا »..

●●●

كان إضراب القضاة إضرابا من أجل مبدأ هو حماية استقلال القضاة والذى يضرب من أجل استقلال القضاء اليوم قد يضرب غدا من أجل مبدأ سيادة القانون وقد يحمل غيره على الإضراب فى اليوم الذى يليه من أجل حماية الحريات .. وزاد من ذعر النميرى تحرك بعض المحامين وهو تحرك لم يصل إلى حد الاضراب الذى دعا له البعض .. وإن كانت النقابة قد أعلنت رأيها بأسلوب واضح فى المذكرة التى رفعتها لرئيس الجمهورية فى يونيو ١٩٨٣ .. تحت عنوان .. « حول أزمة استقلال العدالة » .. وأشارت تلك المذكرة إلى اللقاءات التى تمت مع النائب العام الأستاذ الرشيد الطاهر ورئيس القضاء ورئيس الجمهورية لإيضاح وجهة نظرها فيما اسمته المسألة المبدئية الخاصة بطرائق عزل القضاة قانونيا ودستوريا ، ومن ثم كيفية حل المسألة الموضوعية فى دائرة الأزمة القضائية الراهنة .. وبالرغم من بعض التعبيرات اللولبية مثل حل المسألة الموضوعية والأزمة القضائية فإن المذكرة حددت فى شجاعة أربع قضايا هامة :

أولا : إعادة النظر فى القرار الجمهورى القاضى بفصل القضاة بما يتفق مع هيبة وكرامة القضاء .

ثانيا : تعزيز الجهود من أجل تأكيد استقلال القضاء .

ثالثا . العمل على توطيد سيادة حكم القانون باعتبارها الضمانة الجوهرية لسيادة حقوق الأفراد .

رابعا : العمل والدفاع عن الحقوق الأساسية والحريات الديمقراطية للإنسان .

ولا شك فى أن النميرى قد أحس بما تنذر به النقطة الرابعة من شر مستطير .

بيد أن مسار الأحداث يكشف أن مكتب النقابة قد آثر لأسباب بعضها موضوعى مثل العمل على حل مشكلة القضاء .. وبعضها ذاتى مثل موقف نقيب المحامين الأستاذ ميرغنى النصرى والذى كان ممزقا بين تأييده للتوجه الإسلامى الجديد ومسئوليته كقائد لمجموعة ترفض هذا التوجه ـ آثر مجلس النقابة لهذه الأسباب التزام منهج التفاوض مع رئيس الجمهورية لا المجابهة .. ولا شك أيضا فى أن هذا هو السبب الذى حدا برئيس الجمهورية لأن يضم رئيس القضاء شبيكة والقاضى محمد ميرغنى مبروك رئيس القضاء الحالى ، ونقيب المحامين الأستاذ ميرغنى النصرى لكل اللجان التى أشرفت على وضع الحل النهائى أو ما أوحى النميرى بأنه الحل النهائى للأزمة حتى يكسب قراره شرعية إضافية بإشراك القضاة والمحامين فيه .. وكما سنرى فإن الرئيس الماكر لم يكن يسعى لحل نهائى وإنما لتخدير موقوت يتسور به الأزمة ريثما ينقض على القضاة المتمردين حتى لاتتكرر مثل تلك السابقة الخطيرة .. وكان على رأس تلك اللجان لجنة سميت باللجنة القومية لتنفيذ استراتيجية العدالة الناجزة ضمت أحد عشر عضوا هم : النائب الأول لرئيس الجمهورية ، نائب رئيس الجمهورية ، الأمين الأول للقيادة المركزية للاتحاد الاشتراكى ، حكام الأقاليم ، رئيس القضاء ، المستشار القانونى لرئيس الجمهورية ، النائب العام ، وزير التربية ، نقيب المحامين . كما انبثقت من تلك اللجنة بضع لجان فنية أهمها لجنة تعديل قوانين الإجراءات الجنائية والمُدنية وانتظمت فى عضويتها النائب العام ، عميد كلية القانون بجامعة الخرطوم ، رئيس القضاء ، المستشار القانونى لرئيس الجمهورية ، نقيب المحامين .. وتلخصت واجبات تلك اللجنة فى الآتى :

* اختصار قوانين الإجراءات الجنائية والمدنية والتقدم بتوصيات لتعديلها والإضافة إليها بما يحقق الأهداف التالية :

أ ـ اختصار وتبسيط إجراءات التقاضى .
ب ـ وضع الضوابط التى تكفل سرعة الفصل فى القضايا .

ج ـ وضع إجراءات للحد من البلاغات الكيدية .
د ـ توفير الحماية للشهود

وكان بجانب هذه اللجنة لجنتان أخريان إحداهما كلفت بدراسة ظروف وشروط العمل بالنسبة للقضاء ، وثانيتهما .. كلفت بالنظر فى قضايا التعليم القانونى .

وبالطبع لم يكن رئيس الجمهورية بحاجة إلى كل هذه الزوبعة الصارخةضد القضاء ، فجوهر الأزمة هو اتهام ناب لم يقم عليه دليل وجهه الرئيس لبعض القضاة وقرار ظالم بنى على هذا الاتهام المشبوه .. وكان النميرى قد أعلن فى افتتاح محكمة الفاشر عن عزمه على تطهير العدالة من «المرتشين والمقامرين ومعاقرى الخمر» .. والعدالة مفهوم جامع ومؤسسة شاملة تنتظم القاضى والمحامى ورجل الأمن والوالى الذى يسوس الناس .. وكم كان غريبا أن يؤرق ارتشاء بعض القضاة الإمام العادل ولايهز ضميره فساد من هم إليه أقرب من حبل الوريد .. ولكن ليست هذه قضيتنا .. قضيتنا هنا هى أن أمر القضاة الفاسدين والمقامرين والخميرين كان يمكن ان يعالج بالاسلوب الذى تعالج به مثل هذه القضايا وهو تقديم وثائق الاتهام .. والتحقيق العادل .. ثم المحاسبة الصارمة لكل من يثبت فساده .. ولاشك فى أن سلك القضاء كغيره من أسلاك الخدمة العامة الشائكة قد تسللت إليه أنماط من البشر لا تستحق أن يذرف عليها المرء دمعة واحدة .. إلا أنه من الظلم بمكان تعميم هذا الحكم الغليظ على كل الهيئة القضائية .

ونجيء للحديث عن العدالة الناجزة الذى كان هو الآخر محاولة للهروب الدائرى من مشكلة هامة هى النقص فى الإمكانات المادية والمعينات العملية ، وظروف العمل المعافاة التى تمكن المحاكم من أداء واجبها بالسرعة المطلوبة .. فالكثير من دور المحاكم أضحت كالخرائب والإنقاض ، ودواوين القضاة تعشش فيها العناكب ، ووثائق المحاكم والتى هى ثبت بسوابق الأحكام وإشهار لحقوق الناس (مثل تسجيلات الأراضى) أخذ يهترىء ماسلم منها من قضم الفئران . حملت هذه الظروف كلها ناشئة القضاة ـ بعد أن أعيتهم الحيل ـ على إعلان استقالتهم الجماعية فى عام ١٩٨٢ .. أى قبل عام من أزمة القضاء الكبرى .. وكان رد النميرى يومذاك هو استدعاء رئيس القضاء لإبلاغه بأنه قرر قبول استقالة جميع القضاة .. وهو قرار أصر عليه بالرغم من إلحاح الأستاذ خلف الله الرشيد رئيس القضاء فى ترجيه ألايقدم على هذه الخطوة لما لها من انعكاس سيىء فى خارج السودان ، وأثر ضار على سير العمل فى داخلة . ولم يرد النميرى عن هذه الغلواء إلا موقف نائبه الأول الفريق عبدالماجد حامد خليل والذى أعلن انحيازه الكامل لمطالب القضاة وإدراكه لبواعث إضرابهم .. وكان عبدالماجد واحدا من القلائل فى مراقى الدولة العليا ممن ملكوا ثبات الجنان ، وصراحة المقول وهم يصدعون

بالحق دون أن يمضغوا الكلمات كما كان سبيل الآخرين دوما هو «أكبر ياريس أنت أب الجميع» .. ويالها من أبوة !! بل ما أضيع هؤلاء الأبناء وقد تيتموا جميعا وانتهوا إلى مايحسبونها مأدبة لئام .

كان هذا هو الجو الذى وقف فيه النميرى ليعلن على الناس بيانه الجافى الغليظ حول القضاء ويتبعه بحملة عنيفة ضد تعطيل القضاء لحقوق الناس ثم يضيف بأنه سيحمل لواء ثورة جديدة من أجل العدالة الناجزة .. وبعبارة أخرى فقد أراد النميرى أن يضع القضاة فى موضوع الدفاع عن النفس بتأليب الناس عليهم خاصة وللناس شكاواهم الكثر حول تلكؤ القضاء .. وكما أسلف القول فإن هذا التلكؤ يعود بعضه إلى انعدام الخبرة ، وبعضه إلى ضعف الرقابة ، وغالبه الأعم لفقدان مقومات العمل الأساسية مثل دور المحاكم المعدة إعدادا صحيا ومهنيا صالحا ، ووسائل النقل والترحيل ، وأجهزة التسجيل والمراجع القانونية ومصادر الأحكام المتيسرة . وإن كان إحكام الرقابة على الأداء أمرا يخص القائمين على أمر القضاء فإن القضاة لا يملكون من شىء إزاء النواقص الأخرى .. وعلى أى فإن أمكن للنظام أن يوفر للقضاء أكثر مما طالبوا به بعد استقالتهم المشهورة فى عام ١٩٨٣ .. فما الذى حال بينه وبين تحقيق ذلك من قبل عندما طالب به ناشئة القضاء ؟

ومن الجانب الآخر فإن مشاكل القضاء الإدارية ومنها الرقابة ليست بحاجة إلى إعلان ثورة أو خطاب تشهير فى الفاشر القصية أو لجان قومية وفنية تجتمع وتنفض .. فالإدارة الحسنة هى الاستغلال الأمثل للموارد ، والتوزيع الأكثر عقلانية للقضاة ، والرقابة الأكثر ضبطا وإحكاما فى إطار اللوائح والنظم القائمة .. فقد كان المسئولون عن القضاء يمارسون هذه الواجبات دون صخب أو ضوضاء عبر التفتيش الدورى ، وضبط ساعات العمل ، والتوجيه الدائب من خلال منشورات رئيس القضاء منشور أبى رنات فى أغسطس ١٩٥٧ حول أحكام الإعدام والذى وجه فيه القضاء بسرعة البت فى مثل هذه القضايا بحيث لاتزيد الفترة بين الحكم ورفعه إلى السلطة المصدقة على أسبوع واحد .. ومنشوره الذى ورد ذكره حول نزلاء الإصلاحيات من الجانحين وقد صدر ذلك المنشور عقب واحدة من زياراته الدورية إلى إصلاحية الجريف .

والتعليم القانونى لانخاله هو الآخر بحاجة إلى لجان ومجالس واندلاع ثورات .. ولو كان للنظام ذاكرة لاسترجع من ذاكرته الكثير من المعلومات حول هذا الأمر .. لاسترجع مثلا مشروع التدريب القانونى من خلال العمل والذى تقدم به النائب العام الدكتور زكى مصطفى لمجلس الشعب إبان استعراضه لسياسة الديوان أمام المجلس عقب توليه .. ويقوم ذلك البرنامج بجانب البعوث الدراسية الخارجية على عقد حلقات دورية للتدريب والنقاش ينظمها أساتذة القانون وكبار العاملين فى حقل القضاء والمحاماة من العاملين والمتقاعدين .. وقد رفض الانخراط فى برامج

التدريب هذه ، يومذاك ، من وجهت لهم الدعوة من القضاء والمحامين .. ولعل الرافضة تلك قد رأت ان ليس فى العلم زيادة لمستزيد .. ولا نحسب أن صحبنا هؤلاء قد قرءوا مقالة أبوقراط «ليس لى من فضيلة العلم إلا علمى بأنى جاهل» . ولهذا فقد اقتصرت برامج التدريب تلك على المستشارين القانونيين فى ديوان النائب العام .. ولو كانت للنظام ذاكرة لاسترجعت جهدنا فى وزارة التربية حول التعليم القانونى فى إطار مشروعات إعادة تنظيم التعليم العالى . ونذكر فى هذا المقام اللجنة التى كوناها[1] برئاسة القاضى العالم الأمين محمد يوسف مضوى وضمت نخبة من أساتذة القانون والقضاء والمحامين .. ولاشك فى أن تقرير تلك اللجنة يرقد اليوم هانئا ـ أو غير هانىء إن عضته أسنان الفئران أو قضت على حواشيه الأرضة ـ فى أضابير مجلس التعليم العالى أو وزارة التربية .. وكان قد استرعى نظرى فى تلك الدراسة رسالة مرفقة من عضو اللجنة الأستاذ المحامى محمود حاج الشيخ .. وكعهده دوما كان محمود محمودا فيما قال وكتب شأن كل من لاينهق بالشعارات ، ولا يجنح للغو من الحديث ، ولا يصدر الاتهام إلا بدليل ، ولا يدفع الحجة إلا بسند وحجة أوثق .. لم يذهب محمود مذهب من تدرب مثله على النظام المصــرى ليتحدث عن قوانين الاستعمار ، وإطلاق التهم على تراث راكز .. كما لم ينكفىء على نفسه مثل أولئك الذين يرون أن ليس فى الإمكان أبدع مما كان ، وبهذا ينكرون التراث والأعراف ، والتحول الاجتماعى اللاهث .

وجاء فى تلك المذكرة : « إن الذين يقولون بأن النظام القانونى المتبع فى مصــر ـ والتى تربطنا بها علائق الجوار ، والثقافة ، واللغة ـ هو أصلح الأنظمة ، لايدركون أن هذه العوامل تشكل نقاط التقاء وإن النظام المصــرى يشكل نبعا ثريا يمكن أن ننهل منه ما يتفق وظروفنا الخاصة .. ولكنه لايمكن بأى حال جعله النظام البديل الذى نبنى عليه تعليمنا القانونى الموحد .. والقول بخلاف ذلك يهدد اعتبارات التطورين الاجتماعى والسياسى المستقلين للسودان ، وخصائصه القومية ، وتكويناته الاجتماعية المتباينة » وذهبت المذكرة للقول بأن نفس الأسباب تجعلنا نستبعد توحيد القانون على أساس القانون الإنجليزى واللغة الإنجليزية على ألايعنى استبعادنا للقانون الإنجليزى كأساس لتوحيد تعليمنا القانونى نبذنا لأحكامه التى استقر عليها قضاؤنا ولا تتجافى مع ثقافتنا .. كما لايعنى نبذ أسلوبه التعليمى المتقدم .. وخلصت المذكرة إلى آن التعليم القانونى الموحد لابد أن يقوم على قدر من التنوع والانفتاح تمهيدا لخلق الفقه السودانى الأساس الحقيقى للتوحيد .. وفى سبيل هذا لابد من :

١ ـ التركيز على الدراسات القانونية المقارنة وحذف كل المواد التى تساعد بدرجة أقل فى تكوين الملكة القانونية .

٢ ـ أساس التوحيد لابد أن يكون فقها سودانيا أصيلا يأخذ من أحكام الماضى

---

(١) عمل المؤلف كوزير للتربية فى الفترة مابين فبراير ١٩٧٥ .. واغسطس ١٩٧٦ .

كل ماتلاءم وانسجم مع البيئة .

٣ ـ ازدهار الفقه لايتم بغير استخدام اللغة العربية .
٤ ـ الجمع بين تعليم الشريعة والقانون .
٥ ـ دراسة التشريعات السودانية .
٦ ـ دفع حركة التقنين والتعريب التى بدأت أخيراً .

نقول من المؤسى إن النظام قد أصبح نظاما فاقد الذاكرة يسعى فيه كل واحد لاختراع العجلة من جديد .. ويفيد ماقلناه فى هذا المقام «كتاب لاخير فينا ان لم نقلها» .. إن الدولة الحديثة لاتقوم ولاتستقر إلا عبر المؤسسة والذاكرة الجهازية .. والذاكرة الجهازية هى التوثيق والتغذية الاسترجاعية .. وفى واقع الأمر فإن أى تنظيم حتى التنظيمات البدائية لا يستقيم شأنها بدون ذاكرة ، وذاكرة المجتمعات البدائية هى أقاصيص الكبار التى تروى التجارب وتتحدث عن السوابق ، وتكشف للناس أوجه الترابط بين الماضى والحاضر . ووفق هذه التجارب والسوابق ينظم المجتمع نفسه ويضبط العلاقات بين أفراده ومجموعاته . بيد أن قائلا قد يقول بحق إن النميرى لم يكن يعنيه من كل هذه المظاهرة عدالة القضاء .. ناجزة كانت أم غير ناجزة .. أو تطوير التعليم القانونى أو تأصيل القوانين .. فما كان بسببه هو لعبته المفضلة ألا وهى الإرباك وتغيير الفرس فى حومة السباق حتى وان كان فرسه ذلك مهراً أرنا أو جواداً جامحا لايشق له عنان . ولا عجب أن لم يبق للنميرى فى نهاية الأمر .. إلا الفراس العجفاء . أثر النميرى إذن أن يربك الناس بالهائهم عن موضوع استقلال القضاء وأزمة القضاء بأسطورة جديدة اسمها الثورة التشريعية والعدالة الناجزة ... وكان يدرك وهو يفعل هذا بأنه يصيب القضاء فى مقتل .. فما أكثر من سيؤيدونه من الذين عانوا من بطء الإجراءات القضائية ، وتمحك بعض القضاة ، وأحابيل بعض المحامين فى تعطيل العدالة بحيل إجرائية كثر .

وهكذا أخذت المنابر تهتز بالحديث حول العدالة الناجزة ، والصحف تطفح بمقالات بعض القانونيين وهم يجاهدون النفس لإيجاد تكييف قانونى لهذه الثورة المباركة مما سنورد جوانب مخزية منه فى فصل لاحق حول القضاء فى الاسلام ولكننا سنقف عند واحدة من هذه الشروح والحواشى لتوجهات الرئيس فى مسعاه لإرساء قواعد العدل الناجز ألا وهى تعليق النائب العام الدكتور حسن الترابى لجريدة الشرق الأوسط (١٧/٥/١٩٨٣) أى قبل صدور القوانين الإسلامية بأربعة أشهر .. قال الدكتور وهو يشرح مفهوم العدالة الناجزة : إن البرنامج ـ أى برنامج العدالة الناجزة ـ اتجه إلى اتجاهين : الأول لديوان النائب العام إذ أن كثيرا من التظلمات التى تتبع لديوان النائب العام والقطاع العام يمكن أن تسوى فى إطار الديوان .. أما الاتجاه الآخر التى اتخذت ـ وهو قبل البرنامج ـ حملة من القوانين أجرت تعديلات فى الإجراءات المدنية والجنائية بصورة تسرع من حركة

السير فى القضايا . ومضى الدكتور الترابى ليتناول بالذكر أسبابا عديدة تقود لبطء الإجراءات مثل قلة القضاة .. وضعف الوسائل القضائية المساعدة .. وبطء الإجراءات وكثرة التعديلات وأخيرا مشكلة نشر القوانين .. بعبارة أخرى كان النائب العام الدكتور الترابى يرى أن المشكلة كلها مشكلة إدارية وتنظيمية لا مشكلة أصولية ومبدئية .

إلا أن أبلغ ما ورد فى حديث الدكتور للشرق الأوسط هى إشارته للقضاء عندما سئل عن استقلال القضاء فى السودان ، خاصة وقد جاء ذلك الحديث فى إبان أزمة القضاء .. ذكر الدكتور أن : « استقلال القضاء متوفر فى السودان بوجه لايكاد يكون متوفرا فى بعض البلاد المجاورة **وخاصة أننا أخذنا بالنظام البريطانى** فى استقلال القضاء وأضفنا إليه استقلالا كاملا لا للقاضى فقط ولكن للهيئة القضائية التى يعمل فى إطارها .. وأظن من حيث استقلال القضاء فهو متوفر فى السودان بوجه لايكاد يتوفر فى بلاد شبيهة » .. ومن العجب حقا أن يكون صاحب هذه المقولة التى تصف النظام القضائى البريطانى بأنه نموذج يحتذى بل يشمله بالتخصيص ويقول بأن اختيارنا لذلك النظام هو صمام الامان لاستقلال القضاء هو نفس الرجل الذى يقف بعد عام واحد ليتحدث عن سموم التشريعات الغربية التى انسابت إلى قضائنا وتشريعاتنا . والغرب هذا ـ حسب معارفنا الجغرافية ـ يشمل بريطانيا بين ما يشمل . بيد أن هذا ليس هو التناقض الوحيد الذى لمسناه بين مقالات الأستاذ وأفعاله فى دولة الصحوة الإسلامية وتحت ظل الإمام ، سادس الراشدين ، إذ سنكاد نجد نماذج لهذا التناقض فى كل فصل من فصول هذا الكتاب .

وعلى كل فقد أتبع النميرى إرباكه المتعمد فى يونيو ١٩٨٣ (الثورة التشريعية والعدالة الناجزة) بإرباك ثان فى سبتمبر ١٩٨٣ .. (قوانين الشريعة الإسلامية) وكما أخذ الفقهاء والدعاة فى ركض المتسارع يلفقون أنماطا من التكييف النظرى لأفكار الإمام التى سمعوها للمرة الأولى وقد ارنقوا بآذانهم من ثقل الوحى النميرى ، ذهب بعض آخر هذه المرة يحدث الناس عن الثورة الحضارية والتى ستمتد ـ بإذن الله ـ فى أصقاع العالمين ، ولنا عودة للحديث عن ثورة التحضير هذه .. إلا أن الذى يعنينا فى هذا الباب من أمر هذه القوانين (قوانين سبتمبر ١٩٨٣) هو المنهج الذى اتبع لإصدارها ، إذ صدرت جميع هذه القوانين بأوامر مؤقتة .. وعكف على صياغتها رجلان وامرأة حسبما قال فخر القضاة يوسف على الطيب . وقد شهدنا كيف أن تعديلات القوانين قد تمت جميعها فى الماضى بعد أن شارك فى إعدادها نفر من العاملين فى حقل القانون ، وتعرضت لنقاش واسع بين أكثرهم ، وأجيزت بعد جدل مستفيض فى مجلس الشعب بل أن بعضها قد أعيد من المجلس للمزيد من الدراسة مثل بعض مشروعات القوانين التى صدرت من لجنة إعادة النظر فى القوانين لتتماشى مع الشريعة الإسلامية .. وقد أقلقنى كثيرا أن أقرأ مقال أستاذى الفاضل الشيخ صديق محمد الأمين الضرير : هل يطلب التجمع

الغاء القوانين الإسلامية تحت غطاء سبتمبر (الأيام ٢٥/١١/١٩٨٥) . ومصدر قلقى ليس هو الخلاف الموضوعى بينى وبين شيخى والذى تعكسه هذه المقالات وإنما أقلقتنى إشارته إلى أن قوانين سبتمبر وما تلاها قد صدرت بعد دراسة مستفيضة ، وجاء فى ذلك المقال إن الذين يدعون أن هذه القوانين قد صدرت فى فترة وجيزة « يجهلون أو يتجاهلون الفرق بين إصدار القوانين وصياغة أو وضع القوانين .. فإصدار ثمانية قوانين فى شهر واحد لايعنى مطلقا أن صياغتها تمت فى شهر » . ويوحى المقال بأن تلك القوانين تعود إلى عهد لجنة إعادة النظر فى القوانين لتتماشى مع الشريعة الإسلامية والتى كان الأستاذ العالم عضوا فيها .. وفى واقع الأمر فإن تلك اللجنة باستثناء قانون أصول الأحكام لم تَصُغْ واحدا من قوانين سبتمبر .. فقد أعدت تلك اللجنة مثلا مشروع قانون لحظر الخمر يقوم على التدرج ومشروع قانون للسرقة الحدية .. ومشروع قانون بتحريم المعاملات الربوية بين الأفراد .. وقد تعثرت جميع مشروعات هذه القوانين فى مجلس الشعب والذى حسب ان فى تطبيقها ، بالرغم من طبيعتها التدريجية ، مايقود إلى إرباك كبير . ولاريب فى أن الفقهاء الذين دعوا للتدرج فى الأحكام حتى فى أمور كحظر الخمر ودعوا للتريث فى القوانين الاقتصادية التى تهز المجتمع مثل قصر تحريم الربا على المعاملات الفردية كانوا يدركون مغبة التعديل الشامل وإلا لما تجنبوه . فما هو التغيير الكيفى الذى وقع على السودان فى بضعة أعوام حتى يتناسى الفقهاء كلما أشاروا إليه من محاذير .

إن العجلة التى صدرت بها تلك القوانين كانت لأمر فى نفس يعقوب « الإمام » . وبما أننا بصدد الحديث عن العجلة فى إصدار القوانين فقد يفيد أن نشير إلى الحملة التبشيرية المشكورة التى قادها الدكتور الترابى إبان توليه ديوان النائب العام ضد استغراق الرئيس فى إصدار الأوامر المؤقتة بصورة تتعارض من المادة ١٠٦ من الدستور والتى تجيز إصدار مثل هذه القوانين فى حالة غياب مجلس الشعب أو حالة نشوء ظرف هام ومستعجل .. ولم يكن المجلس غائبا ولا كان الظرف هاما ومستعجلا خاصة ونحن نتحدث عن تعديل قوانين ظل السودان يعمل بها عبر خمسة وسبعين عاما .. ومن البدهى أن يكون الأمر أدعى للالتزام بالدستور إن كان من بين هذه القوانين ما يتعارض مع نصوص الدستور نفسه مثل قانون الإثبات (القيود على حق الشهادة بالنسبة للكافر والمرأة فى الحدود لتعارضة مع المادة ٣٨ من الدستور (عدم التمييز على أساس الأصل أو العنصر أو الموطن المحلى أو الجنس أو اللغة أو الدين) . ولم يكن الدكتور الترابى يجهل هذا التعارض مع الدستور ، إذ أنه سعى من موقعه الجديد (مستشار رئيس الجمهورية) لدى رئيس مجلس الشعب للسماح بتقديم تعديلات الدستور فى مطلع عام ١٩٨٤ .. وكانت حجته هى أن بعض هذه التعديلات ضرورية وإلا أصبحت بعض القوانين غير دستورية .. وكان رئيس المجلس يتلكأ فى هذا الامر تواطؤا مع بعض قيادات التنظيم السياسى حتى لاترى تلك التعديلات النور .

ولم يكن الدكتور الترابى هو الإسلامى الوحيد الذى كان يذكر الناس ـ والذكرى تنفع المؤمنين ـ بضرورة احترام نصوص الدستور حول إجراءات التشريع فقد تبع الدكتور الترابى فى ندائه الصحيح ذاك حول ضرورة الاحترام بما يقول به الدستور حول التشريع ، الأستاذ حافظ الشيخ رئيس الإدارة العامة للبحوث بديوان النائب وهو واحد من أقطاب الإخوان المسلمين . تحدث الأستاذ حافظ لجريدة الصحافة فى ٢٤/٢/١٩٨٣ .. يقول : « إن التشريعات المتصلة بالمهن القانونية والقوانين التى تتأثر بها قطاعات كبيرة من الشعب مثل قانون تقييد الإيجارات (وكان ذلك القانون قد صدر بأمر مؤقت) ستكون أدعى للقبول كلما أتيح للمهتمين فرصة أكبر لمناقشتها .. وهذا ما يتوقع أن يقوم به مجلس الشعب باستطلاع آراء المواطنين والمختصين فى مشروعات القوانين المقدمة إليه ولكن لايتاح له ذلك بالنسبة للأوامر المؤقتة ».. فإن كان هذا هو حال قانون تقييد الإيجارات فكيف الدفاع عن صدور قوانين تهز الكيان القضائى ، وتربك الاقتصاد ، وتثير حفيظة غير المسلمين من أهل السودان بمثل هذه الأوامر المؤقتة .. بل يقسر الناس قسرا على قبولها ويوصف من يعارضها بالكفر والخروج عن الملة .

دعنا بعد كل هذه التوطئة التى طالت والتى تناولنا فيها دعاوى التأصيل الفقهى فى السودان .. تاريخها ، وماهيتها ، وتوجهها ، ننتقل إلى قانون واحد هام من قوانين سبتمبر ألا وهو قانون العقوبات لنبين مافيه هو الآخر من أوجه التناقض والإرباك ثم نذهب من بعد لتكذيب الفرية الصارخة حول موقف السودان الصحوى الرائد فى إقامة شرع الله بإصداره لذلك المسخ القانونى .

الفصل الثانى

إسلام العدل..
وإسلام النطع والسيف

وإذا الحق طلاء الخبثاء ، رسن الواهن ، سيف المعتدى ضلة الجهال ، لغز الحكماء ذلة العبد ، عرام السيد (العقاد)

براعة الاستهلال :

استهل الإمام النميرى صحوته « الإسلامية » التى استهدفت إقامة شريعة الله فى الأرض بإصدار القوانين الجزائية ، فشرع الله لايبدأ بالعقاب . وكان هذا هو مبعث الشبهة الأكبر فى اهداف ذلك التوجه الإسلامى المزعوم . فما أخال أحدا قد حسب أن النميرى أراد القانون لذاته ، ولا أبتغى به وجه الله ومرضاته . فالقانون كما أثبتت الأحداث التى تلاحقت لاهثة من بعد ، لم يرد منه إلا أن يكون سوط عذاب للخصوم ، وآله ترهيب للمناوئين . والا فكيف يمكن للمرء أن يفسر بأن إمام أهل السودان لم يجد فى كتاب الله الكريم الذى احتوى على مائة وأربع عشرة سورة تضمنت بضعة آلاف من الآيات ماينتقى منها ليستهل به ثورته « الإسلامية » غير آيات الحدود التى لاتجاوز العشر ألا وهى آيات الزنا فى سور النور والفرقان والإسراء والممتحنة .. وآيات السرقة فى سورتى الممتحنة والمائدة (البيعة على عدم السرقة) وآيات القتل .. ثم آية الفساد فى الأرض . فأى براعة استهلال هذه ؟ علما بأنه قد وردت فى هذا الكتاب الكريم آيات تشير للعدل قرابة العشرين مرة (لاعدل ، تعدلوا ، يعدلون ، اعدلوا ، عدل) ، كما وردت آيات تشير للإحسان أكثر من أربعين مرة (إحسان ، أحسنتم ، أحسنوا ، أحسن ، يحسنون ، حسنا) والعدل والإحسان هما جوهر الدين .

إن انتقاء آيات الحدود من بين مايربو على الألفى آية ليفتتح بها امام اهل السودان ثورته « الإسلامية » قد فضح ذلك التوجه « الإسلامى » منذ بدايته وكان هذا التطبيق الانتقائى للشريعة الاسلامية ، هو أول ما أثار الاشتباه فى دواعى تطبيق الشريعة . فما اختار إمام « الصحوة » وهو يرسى قواعد الدولة الإسلامية ، فيما ادعى ، مااختار من الإسلام عدله ، ولااختار منه إحسانه ، ولااختار منه تسامحه ، ولااختار منه مكارم أخلاقه ، وإنما اختار الحساب والعقاب . بيد أن الإسلام يقوم على مرتكزين أولهما التوحيد وثانيهما العدل . وقوام التوحيد ليس هو فقط وحدانية الله وأحديته وإنما هو أيضا وحدة الوجود والكائنات ... وحدة الإنسان مع نفسه ألا وهى توافق السيرة والسريرة ، والجهر والعلانية ، ووحدة

الإنسان مع الإنسان عبر التراحم والتكافل ، ووحدة الإنسان مع الطبيعة مما نسميه اليوم بحماية البيئة ، فما فساد البر والبحر إلا نتاج لافساد الانسان : « ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس ليذيقهم بعض الذى عملوا لعلهم يرجعون » (الروم ٤١) . كما أن التعبير عن التوحيد ليس هو إسلام الأمر لله فحسب · « قل لا أملك لنفسى نفعا ولاضرا إلا ماشاء الله » (الأعراف : ١٨٨) وإنما هو أيضا سيادة الإنسان النسبية على نفسه . فالعبودية لله (وكل الخلق عبيد الله) هى فى ذات الوقت نفى لعبودية الإنسان لغير الله : « أفغير الله تأمرونى أعبد أيها الجاهلون » . كما أن إسلام الأمر لله ليس رديفا للاستكانة وإنما هو ، فى حقيقته ، حسن ظن بالله ومن حسن ظنه بخالقه حسن ظن الخالق به . وفى هذا الإطار فالإنسان مكلف لأن يسعى بنفسه لكل مافيه خير دنياه وآخرته « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون » (التوبة ١٠٥) وبالرغم من كل سفسطة أهل الجبر والاختيار فإن الإنسان فى سعيه هذا هو الرقيب على نفسه ، ونفسه وحدها التى تقيه من نوازع الشر ، ونزعات الشيطان . فقد خلق الله الانسان ، وعلمه الأسماء ، كلها ، ومنحه منة العقل ثم ألهمه الفجور والتقوى : « ونفس وماسواها * فألهمها فجورها وتقواها » (الشمس ٧ ـ ٨) .

ومن الجانب الآخر فإن العدل هو قوام الدين ، فالدين مصلحة فى أساسه وماجاء الدين إلا لنشر ألوية العدل الحانى بين الناس ... وقد ابتعث الله رسله لاجبابرة ولامنتقمين وإنما أنبياء رحمة ، وأمراء عدل « وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لاحجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير » (الشورى ١٥) . كما حث القرآن الكريم على اقتفاء العدل حتى مع الخصوم ، فقد ورد فى السيرة أن رسول الله (ص) قد غلبته العاطفة حين اتهم أنصارى يهوديا بسرقة درعه فأراد الرسول (ص) الانتصار للأنصارى إلا أنه رد نفسه عندما ارتابه شك فى صحة اتهام الأنصارى لليهودى فنزلت الآية « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولاتكن للخائنين خصيما * واستغفر الله إن الله كان غفورا رحيما * ولاتجادل عن الذين يختانون أنفسهم إن الله لايحب من كان خوانا اثيما * يستخفون من الناس ولايستخفون من الله وهو معهم إذ يبيتون ما لايرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا » (النساء ١٠٥ ـ ١٠٨) ... وقد كان الأنصارى كاذبا فى دعواه التى أراد أن يضل بها الرسول (ص) وهذا مناط قوله تعالى فى نفس السورة : « ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك ومايضلون إلا أنفسهم ومايضرونك من شىء وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما » (النساء ١١٣) .

وكان الرسول الكريم أحرص مايكون على توجيه عماله دوما بتوخى العدل ومجانفة الظلم ، ومن ذلك نصيحته لمعاذ بن جبل « اتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب » وسار أصحاب الرسول على منهج من سنة الخير والعدل

هى سنة النبى الكريم فلم يحملهم غضب ولم يدفعهم شنآن على منع العدل عن الناس ورد الحقوق إلى أهلها . ومن هذا موقف عمر بن الخطاب مع أبى مريم قاتل أخيه زيد بن الخطاب ، وكان زيد حبيبا إلى نفس عمر . ومع هذا فلم يمنع عمر أبا مريم حقه ، ولاأبى عليه رد ظلامته . فقصة أبى مريم نموذج أسطورى لعدالة الحاكم ، وديمقراطيته ، وأمانته الخلقية . وفد أبو مريم إلى عمر يطلب حقا فامتعض أمير المؤمنين عندما رآه وحمله حزنه على أخيه الحبيب لأن يقول : « والله لاتحبك نفسى حتى تحب الأرض الدم المسفوح » . فرد الأعرابى بقوله . « أو مانعى هذا حقا ؟ » . فما كان من عمر إلا أن قال : « لا ، ورب الكعبة » . فما كان من الأعرابى إلا أن قال : « إنما تخشى من عدم الحب النساء » . فالأعرابى الجلف الغليظ ينشد حقه ولايعنيه كثيرا إن أحبه أمير المؤمنين أو أبغضه .

إن مثل هذا الحاكم القدوة فى العدل والسماحة لقادر على أن يكتب إلى أمراء جنده ويقول : « ألا إنى لم أبعثكم أمراء ولاجبارين ولكن بعثتكم أئمة هدى يهتدى بكم . فأدوا على المسلمين حقوقهم ولاتضربوهم فتذلوهم ، ولاتحمدوهم فتفتنوهم ، ولا تغلقوا الأبواب دونهم فيأكل قويهم ضعيفهم » . وقد سار على إمام العادلين وفق سيرة عمر هذه ، كان ذلك إبان ولايته القضاء ، أو ولايته الخلافة ، فكان أكثر مايحث عليه الولاة هو التزام العدل حتى مع الخصوم لأن كل البشر نظراء فى الحق مهما اختلفت مللهم . وكتب على بهذا المعنى للاشتر النخعى واليه على مصر يقول « وأشعر قلبك الرحمة للرعية ، والمحبة لهم ، واللطف بهم ، فإنهم صنفان أما أخ لك فى الدين أو نظير لك فى الحق » . فالعدالة الشاملة لاتعرف تمييزا بين المسلم وغير المسلم فهى حق لكل البشر .

أما ثانى ماأثار الشبهات حول ذلك التوجه الإسلامى فهو استغلال تطبيق الحدود للتشهير بالمحصنات ، وإذلال الرجال حتى أصبح تطبيق الحدود محل مباهاة من الحاكم فى منبرياته السياسية والدينية حتى تشكك بعض أهل السودان فيما إذا كانت عواصمهم حقا هى الخرطوم وواد مدنى أم سدوم وغاموراء .. وقد كان من الجلى الذى لاخفاء معه أن امام أهل السودان قد أراد بايغاله فى تطبيق الحدود ترهيب أهل المدينة الذين مافتئوا يناوئون السلطان فيما يهمسون به فى مجالس الأصيل ، ومنتديات العشية فى حيطة متوجسة ، وحذر مستريب . فإن كان لسامر هذه المجالس أن ينفض فلابد من أن يساط أهلها (يضربون بالسياط) ويشهر بهم حتى يلزم كل منهم عقر داره وهو يقول : « إذا الفتنة انتشرت فى البلاد ورمت النجاة فكن إمعة » ، علما بأن الإسلام قد نهى أكثر ما نهى عن التشهير والسباب . « ولاتسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عَدْواً بغير علم » (الأنعام ١٠٨) . ولم يقف الإذلال للناس عند حد الاتهام بالمعاصى ، واغتيال الشخصية بالتشهير بل ذهب إلى حد وصف كل ذى رأى مناهض لتلك البربرية بالكفر . .والإلحاد والزندقة ، والنفاق دون تقديم دليل واحد على هذه الاتهامات الغليظة . وليس كل هذا من الإسلام فى شىء . ويشهد التاريخ كيف إن أئمة الهدى فى فجر الإسلام كانوا يحاسبون القاذفين حسابا عسيرا . ومن شواهد التاريخ مثلا

قصة عمر بن الخطاب مع عمرو بن العاص يوم أن رمى أعرابيا بالنفاق . جاء الأعرابى إلى عمر يشكو مما لحق به من أذى ويقول « مانافقت منذ آمنت بالله » ، فما كان من عمر إلا أن استدعى عمرو بن العاص ليثبت اتهامه للأعرابى أو يطأطىء رأسه ليقتص منه الرجل . ولم يكن عمرو يملك دليلا على اتهامه للأعرابى فطأطأ رأسه للضرب حتى عفا عنه الأعرابى .

إن المرء ليكاد يجزم بأن التركيز الغريب على قضية الشرب ، خاصة بين أهل المدينة ، لم يقتضه حرص على الرشاد ، أو رغبة فى محق الفسوق من الأرض . فلو كان هذا هو الحال لما وقف أمام أهل السودان قبل عام واحد ونصف العام من صدور هذه القوانين يدين رئيس مجلس بلدى أم درمان لأن مجلسه قرر منع بيع الخمر وتداولها العلنى فى المدينة . وكان محور حديث الإمام يوم ذاك هو أن الشرب لن توقفه القوانين . ولكلا الموقفين دواعيه السياسية ... دواعى الموقف الاول هو الترهيب والإذلال ، كما قلنا ، أما الموقف الثانى (أى الموقف السابق) فقد جاء فى وقت كان فيه نظام نميرى يترنح أمام مظاهرات الايفاع من تلاميذ المدارس التى انتظمت القطر كله ، ومجابهات رجال الجيش ، وتململ المهنيين فى أكثر من موقع ... وكلها نذر شر مستطير ولاسبيل لتنفيس هذا الموقف غير إلهاء المدينة بأسطورة يمضغها اللاهون فيكسب النميرى بذلك شهرا أو بعض شهر حتى يقضى أمرا كان مفعولا ... أسطورة تغذى شماتة الشامتين على مجلس بلدى أم درمان (وأشغل أعدائى بأنفسهم) ، وتلقح الشائعات حول الضربة القادمة على الاخوان المسلمين (وهى شائعات صانعها هو ناشرها وناشرها هو مصدقها) شأن كل الذين يقتاتون على نثارات القول من عوام العوام وعوام المتعلمين على حد سواء ... أما أهل مجالس الأنس فقد أمسوا حامدين شاكرين منة الرئيس عليهم ، فقضايا الوطن والناس عندهم هى ضرب من المقبلات يتعاطونها كما يتعاطون الزيتون فى هذا البلد الأمين ... كان هذا هو حالهم ، ومازال ، والأمر لله من قبل ومن بعد .

بقى مصدر الشبهة الثالثة ألا وهو المغالاة فى تطبيق الحدود والحرص على انتقاء لون من القضاة لايقضون إلا بالهوى ولايأخذون الناس إلا بالظن الآثم وفقا لما تقول به الإرادة السنية ، صاحبة السلطة الأميرية .. وقد عرفت تلك الأيام وقائع ترصد للبعض ، والنية المبيتة ضد البعض الآخر ، وابتداع التهم التى لايعرفها الشرع مثل الشروع فى الزنى! وقع كل هذا بالرغم من إفراط الاسلام فى الترخص فى حالة الحدود توفيرا للمخارج للناس . فالقاعدة الشرعية العامة تقول : إن للتهمة حال استيفاء توجبه الأحكام الشرعية كما أن لها حال استبراء تقتضيه السياسة الدينية .

ولأجل هذا فقد نهى الفقه الإسلامى عن إثبات التهم بالتهديد ، ونهى عن إثباتها بالوعيد ، ونهى عن إثباتها بالاكراه ، ونهى عن إثباتها بالكذب . ففى رأى مالك فى (المدونة) مثلا « لاإكراه من القاضى أو الوالى مثل السجن والتعذيب والقيد حتى

إن أخرج المسروق لاحتمال وصوله المسروق له من غيره » . وفى قول عمر « ليس الرجل بأمين على نفسه إن جوعته أو ضربته أو أوثقته » . وإمعانا فى الترخص انكر الإمام ابن تيميه الاعتماد المطلق على القرائن واستفاض فى الإفتاء فى هذا الأمر حسبما ورد فى (فتح القدير). يقول إمام أهل السلف : « لاحد على من وجد به ريح الخمر أو تقيأها لأن الرائحة محتملة فلا يثبت بالاحتمال مايندرىء بالشبهات ، وكذا الشرب قد يكون عن إكراه » . وقد ورد قول أبن تيمية هذا بالرغم من أن المشهور هو الحكم بالقرينة الظاهرة ، ومافعل أبن تيمية هذا إلا توفيرا للمخارج لعباد الله فأين كل هذا من تشديد إمام أهل السودان فى تطبيق الحدود ؟ .. وأين كل هذا من تحريض الوالى للقضاء بفرض أغلظ العقوبات ؟ وأين كل هذا من نفاق بعض الفقهاء الذين اعتلوا المنابر يبشرون بمحق الفساد من الأرض ويظاهرون بكتاب الله وهم يفترون على الله الكذب ؟ ولانحسب أنا قد ظلمنا أحدا فالذى يرى فى سرقات الصبية جرائم نكراء تستوجب القطع ويغمض عينيه عن نهب بيت المال ليس بصادق مع نفسه ولامع ربه .. وغير صادق مع نفسه ومع ربه أيضا ذلك الذى يحسب تبرج القاصرات شروعا فى الزنى ولايرى منكرا فى وفود فاتنات الروم اللائى يصطحبهن القوادون الدوليون إلى قصور الإمام : الخورنق فى الخرطوم بحرى والسدير فى أقاصى الشمال ، وبين الخورنق والسدير قصر دو شرفات يطل بنخله المبسق على النيل ، والظلم مربوط بفناء ، كل واحد منهم . الا رحم الله المتلمس وغفر للفقهاء ، فهم قوم يتبعون الرجال ولايتبعون الهدى

المذكرة التفسيرية والفجوات الفكرية :

بيد أن الكذب الأصلع لم يقف عند حد الاتجار بالدين ، واستغلال حدود الله من أجل السياسة الدنيوية بل ذهب إلى حد التزييف والانتحال . وهذا هو شأن قوانين سبتمبر العقابية التى نقلت نقلا غير أمين من قانون وضعى قائم ثم نسبت كذبا وبهتانا للإسلام وكأن الناس لايقرأون . وقد انطلق النميرى فى أخريات أيامه ، وقد حسب أن الدنيا قد دانت له ، من فرضيات تقول بأن كل قارىء لاعقل له . شهد سبتمبر مولد بضعة قوانين كان فى صدارتها قانون العقوبات وقانونا الإجراءات الجنائية والإثبات . وقد صحبت القانون الأول منها (قانون العقوبات) مذكرة تفسيرية يفترض فيها أن تكشف للناس عن أوجه الخلاف بين القانون الجديد والقوانين « الطاغوتية » الملغاة كما تكشف عن أوجه التمايز بين القانونين سيما وقد وصف القانون الجديد بأنه ثورة تشريعية تعيد لنا « وجهنا السمح » الذى افتقدناه فى القانون القديم . وذهب الناس ينقبون فى هذه المذكرة عن كل هذا الجديد أو بعض منه فعادوا من الغنيمة بالإياب . وبصرف النظر عما فى تلك المذكرة التفسيرية من فجوات فكرية لايجد معها الباحث مايعينه على الإدراك السليم لماهية ودوافع ومرامى وخصائص القانون الذى تفسره ـ شأن كل مذكرة

تفسيرية للقوانين - فإن المذكرة تحفل أيضا بألوان من المغالطات والأكاذيب ، والدعاوى الظالمة .

كان أول القصيدة كفرا ، إذ بدأت المذكرة فى فقرتها الأولى بالقول بأن القانون (أى قانون عقوبات السودان) قد عدل منذ الوهلة الأولى ليخرج من المسئولية الصغير والمجنون والسكران ، ويبدو أن كاتب هذا النص لم يقرأ القانون الذى عدله ، أو أنه قرأه ولم يفهمه أو أنه قرأه وفهمه جيدا ومع هذا أراد - اعتمادا على سوء الظن بعقول الآخرين - أن يتكذب على الحقائق . فالقانون المفترى عليه يقول فى مادته (٤٩) . « لاجريمة فى فعل يرتبكه (أ) الصغير الذى تقل سنه عن العاشرة (ب) الصغير الذى تبلغ سنه العاشرة وتقل عن الرابعة عشرة إذا لم يبلغ من نضج الإدراك مايكفى لحكمه على ماهية الفعل الذي يقع منه ونتائجه » . كما تقول المادة (٥٠) : لاجريمة فى فعل يقع من شخص تعوزه - وقت ارتكابه ذلك الفعل - القدرة على إدراك ماهية أفعاله أو السيطرة عليها بسبب الجنون الدائم أو المؤقت أو العاهة العقلية .

وذهبت المذكرة من بعد للقول بأن القانون الجديد بإلغائه للحدود المختلفة للعقوبات يسعى لأن يترك خيارًا واسعا للقاضى . وفى واقع الأمر فإن الخيار الذى يجب أن تتركه القوانين للقضاة هو خيار محدود بالقدر الذى يوفر للقاضى حرية فى ممارسة السلطة التقديرية فى فرض الجزاء على ضوء الوقائع التى أثبتت أمامه ، وظروف الجريمة ، والعناصر المخففة للحكم على المتهم ... كل ذلك فى إطار عقوبة لها حدود دنيا وحدود عليا قررها الشارع ، إلا إذا أردنا أن نمنح القضاة سلطة للتشريع . إن تقنين الأحكام وتبيانها أوجبه - فى الأساس - ضمان ثبات القضاء واستقراره ، حتى لايصبح غموضه مطية للتجاوز الظالم أو الحكم المغرض . وهذا هو الذى حمل البعض فى البلاد التى لاتعرف القانون المكتوب إلا لماما (النظام الأنجلو سكسونى) إلى الدعوة إلى تقنين بالسوابق القضائية علما بأن المحاكم فى هذه البلاد تلتزم بالسوابق التزاما يكاد يكون دينيا . وسنرى كيف أن هذا الخيار الواسع كان هو المنفذ الكبير الذى ولج منه قضاة الطوارىء إلى التجاوز البالغ فى الاحكام ، والتناقض الفاحش بين حكم وحكم حتى فى القضايا التى تتوافق عناصرها بل وتكاد تتطابق . وقد بلغ ذلك الخيار الواسع للقضاة حده المرعب فى المادة ٤٥٨ (٢) (د) من قانون العقوبات السبتمبرية تقول تلك المادة : « إذا درىء الحد بشبهة جاز توقيع أى عقوبة تعزيرية أخرى حتى لو لم ينص على ذلك صراحة فى هذا القانون كما لا يمنع عدم وجود نص فى هذا القانون من توقيع اي عقوبة شرعية وقد أفرغ هذا النص حكمة الفقه الإسلامى الخالدة « ادرءوا الحدود بالشبهات » من مضمونها . فإن كان هناك حد درأته شبهة فلا مكان للاتهام بعد ذلك فما بالك بمن يقول بالتعزير حتى فيما لانص فيه فى القانون ، ويتضح من تلك المادة أن الذى يريده الشارع « الصحوى » ليس هو إقامة حدود الله ، وإنما هو إذلال من يريد إذلاله بصرف النظر عما يقول به الشرع ، ويقول به القانون ، وهذا مناط قولهم « حتى ولو لم ينص على ذلك صراحة فى هذا القانون » .

ونجيء من بعد للفقرة الثالثة فى المذكرة التى زعمت بأن القانون الجديد يسعى لتطبيق العقوبة على الغنى والفقير . والافتراض هنا أن القانون الموءود كان يفرق بين الأغنياء والفقراء . كما ادعت المذكرة بأن التعديل قد تم حماية لحقوق الناس من الشفاعات الفاسدة وكأن القانون القديم كان يبيح مثل هذه الشفاعات ، وهذا نمط مما أسميناه بالأكاذيب والدعاوى الظالمة . فقانون عقوبات السودان هو نفس القانون الذى أورد فى مادته ١٩٢ (ا) و (ب) النص على محاسبة كل من يحاول التأثير على سير العدالة بالتأثير على القضاء فى اى إجراء مدنى أو جنائى ، أو تأثير رجال الشرطة على أى منهم . ومع هذا فإن الذين يؤرق ضمائرهم الحرص على سيادة القانون على الغنى والفقير هم أنفسهم الذين قاموا بصياغة مشروع تعديل الدستور مقترحين إزالة المادة ١١٥ منه والتى تشير إلى محاكمة رئيس الجمهورية وتحدد إجراءات تلك المحاكمة مما يجعل للإمام حصانة . وكانوا بذلك قاصرين فى موضعين ، قصورا أخلاقيا وقصورا فكريا . فقصورهم الأخلاقى هو تجاوزهم لمعايير فى الحكم هم واضعوها أساسا أما القصور الفكرى فهو ظنهم بأن هناك حصانة للوالى فى ظل الحكم الإسلامى . فالإسلام لايعرف حصانة لوالٍ أن ارتكب مايوجب الحد ، بل أن الخليفة ـ وهو مصدر كل الولايات ـ إن ارتكب مايوجب القصاص وقع عليه . فشرع الإسلام يعتبر الأمة قوامة على الإمام ولها حق تقويمه وعزله . وقد أورد البغدادى فى (أصول الدين) إنه متى زاغ الإمام « كانت الأمة عيارا عليه فى العدول عن خطئه إلى صواب أو فى العدول عنه إلى غيره وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعاته » . فهذا هو حكم الإسلام الذى يحاسب حتى الأنبياء بما يحاسب به الناس . « ماكان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لى من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلّمون الكتاب وبما كنتم تدرسون » (آل عمران ٧٩) وينهى عز وجل الأنبياء الذين وهبهم الله الحكمة والنبوة عن ادعاء الألوهية فما هم إلا بشر يعلمون الكتاب ويدرسون وينتسبون ـ شأن كل العباد ـ إلى ربهم فهو الحسيب الرقيب .

ثم جاءت الفقرة الرابعة من المذكرة بالعجب العجاب ... جاءت لتبرر استبدال عقوبة السجن بالجلد بل إضافة الجلد إلى كل عقوبة وردت فى القانون على وجه التقريب . وتقول المذكرة بأن الهدف من هذا التعديل هو منع العقوبات السالبة للحرية حتى يمضى الناس لحالهم بعد الحكم عليهم . واستطردت للقول بأن أصل الردع هو العقاب الجسدى الشخصى الفورى ويا له من فهم حيوانى متخلف للردع والتربية ! ياله من فهم حيوانى ذلك الذى يساوى بين البشر والجحوش ، بل إنه حتى الجحوش تسعى جماعات الرفق بالحيوان لحمايتها من الغلواء . إن هذا الادعاء الذى قالت به المذكرة حول أصل الردع ليس فهما متخلفا فقط بل هو أيضا جهل بروح الإسلام . فأصل الردع فى الإسلام هو مخالفة الله أولا ثم النفس اللوامة التى تنهى الإنسان عن الهوى « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى * فإن الجنة هى المأوى » (النازعات ٤٠ ـ ٤١) وأصل الردع فى الإسلام

هو الخوف من غضب الله : « واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة » (الأعراف ٢٠٥) وأصل الردع فى الإسلام هو حساب النفس « اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا » (الإسراء ١٤) . إن عظمة الإسلام الحقيقية هى توقيره للإنسان وحثه إياه على أن يتبصر بعقله فى الكون والكائنات ، وإلزامه بتوافق سريرته مع علانيته حتى لايخفى فى نفسه ما الله مبديه . ثم جعل الإسلام الإنسان من بعد كل هذا حاكما على نفسه وتصرفه فقد ألهمه الله الفجور والتقوى ، وحباه بمنة العقل ، وخط له الطريق الهادى إلى المحجة البيضاء ، إن أصاب فله ، وإن أخطأ فعليه ، فالله غنى عن الناس . « فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه » (النمل ٩٢) . « ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه إن الله لغنى عن العالمين » (العنكبوت ٦) . « ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه وإلى الله المصير » (فاطر ١٨) . « من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها » (فصلت ٦) . « من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها ثم إلى ربكم ترجعون » (الجاثية ١٥) . « قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها » (الأنعام ١٠٤) . فالبشر فى رأى الاسلام ، ليسوا بعجماوات حتى يردعوا بالأذى الجسدى وإنما هم رجال ونساء أسوياء يحكمهم ضمير مستيقظ ، ويوجههم عقل مستنير ، وتردعهم نفس لوامة إلا من أغشاهم الله فهم لايبصرون .

ومع تلك الجهالات التى فجعنا بها مجتهدو الصحوة حول الحكمة فى إلغاء العقوبات السالبة للحرية فقد شهدنا تلك العقوبة تستخدم فى حالات لايجوز فيها التعزير ، ناهيك عن الحد ، ونشير بهذا إلى مجالس نصح الرعية للإمام . فقد طبقت العقوبة السالبة للحرية على الصادق المهدى وهو يخاطب الناس من منبر للصلاة ناصحا ومجتهدا الرأى حول التوجه الإسلامى الجديد ، كما طبقت على المواطن المصباح الذى وقف مستجيبا لدعوة الإمام للنصح والمشاورة ومحدثاً الإمام فى مسجد للصلاة عن رأيه ، هو الآخر ، فى هذا التوجه الجديد . اللهم إلا إذا أراد مجتهدو الصحوة النميرية القول بأن هذه السماحة والترخص فى الأحكام بمنع العقوبات السالبة للحرية تنطبق على اللصوص والزناة ولاينسحب حكمها على قضايا الرأى والفكر . ومرة أخرى نقول : إن الإمام ومجتهديه ما أرادوا بتعميم الجلد كعقاب لكل جريمة وجناية حماية الناس من سلب الحرية وإنما أرادوا به إذلال الرجال وتمريغ أنوفهم فى الوحل . وقد كان قضاة النظام أكثر مايكونون سعادة عندما يطبقون تلك الأحكام المذلة على أصحاب الرأى المناهض للحاكم وسدنته . ومع كل هذا لم يستح هؤلاء القضاة من ان ينسبوا هذا المنكر والبغى إلى الإسلام والإسلام منه براء

وما كان هذا هو كل الذى جاءت به المذكرة التفسيرية حول الجلد ، فقد أضافت أيضا ضرورة الاعتماد على الجلد لعقم نظام السجون الذى استجد بعد عصر النبوة . أو رايت تهافتا فى المنطق ، وتسطيحا فى الفكر أكثر من هذا ؟ فما أكثر ما استجد على الناس بعد عصر النبوة فى إدارة القضاء والأحكام مثل درجات التقاضى ومناهج الدفاع وتخصص المحاكم ومؤسسات الاستئناف ، مما قبله

المنابر دعواعية باعتبار المصلحة المرسلة . وعلى أى فإن البديل لنظام السجون القديم هو نظام السجون السليم ، والذى يصبح معه السجن إما محجرا أمنياً يعزل فيه الفاسدون ومترددو الإجرام حتى لايستشرى فيروس وبائهم بين الناس ، أو دار صلاح وتهذيب للجانحين والمنحرفين . فالهدف من السجن ليس هو التنكيل بالمسجون وإنما هو منعه من إلحاق الضرر بالآخرين وإعادة تأهيله ليتآلف مع المجتمع المعافى من الجريمة .

إن عقوبة الجلد ليست بالشيء الجديد الذى جاءت به شريعة سبتمبر ، فقد عرفته قوانين السودان وفرضت لتطبيقه حدودا قاسية حماية للبشر من الإذلال . فقد كان قانون السودان يبيح لقضاة الدرجة الأولى أو الثانية عند النظر بصفة إيجازية فى بعض القضايا الحكم بالجلد على المتهم الذكر بما لايزيد على خمس وعشرين جلدة ، إذ لايليق أن يطبق هذا الحكم على النساء فهن قوارير ، الرفق بهن أوجب . ومع هذا فقد أوقف محمد أحمد أبورنات أول رئيس للقضاء بعد الاستقلال بمنشور أصدره ، تطبيق هذه المادة حتى على الرجال الراشدين لما فى ذلك من تحقير لهم على أن يقصر تطبيقها على الايفاع الذكور . وقد بلغ بقضاتنا الأماجد الحرص على توقير الرجال حدا حمل رئيس القضاء عثمان الطيب على أن يفصل قاضيا فى شمال السودان لتجاوزه هذا المنشور فى حكمه بالجلد على رجل راشد .

ونخلص من كل ماتقدم بان الذى قدم به قانون سبتمبر العقابى لم يكن بحال مذكرة تفسيرية تبين السبيل للعاملين بالقانون ، وتهدى دارسيه إلى فهم له مستنير بل هى محاولة قاصرة من أدعياء لايعرفون من الدين إلا قشوره ولايعرفون من أمور دنياهم شيئا ولهذا فإن تلك المذكرة تمثل أبلغ إشانة لحقت بصناعة القانون فى السودان والذى عرف الاساطين فى ميدان التشريع والتقنين ممن أشرنا إليهم فى الفصل السابق .

التعديل الزائف ... والابتزاز :

حتى بعد هذه المقدمة للقانون نفسه لنكشف للناس أطيافا من الكذب الصراح والمخاتلة الخادعة ، والزيف الباطل . صدر القانون المذكور بأمر مؤقت (الأمر المؤقت ٣٠ لسنة ١٩٨٣) ألغى بموجبه قانون عقوبات السودان لسنة ١٩٧٤ باعتباره قانونا « طاغوتيا لايعبر عن قيمنا ، ولايعكس حضارتنا » بالرغم من أن ذلك القانون قد تعرض لكل ماأشرنا إليه من مراجعات وضمن فى المجلد التاسع من قوانين السودان . وقد ورد فى الصفحة الأولى من ذلك المجلد بأنه قد تم إعداده بواسطة لجنة القوانين التابعة لديوان النائب العام وتم نشره تحت إشراف الدكتور حسن الترابى والمستشار العام للتشريع على أحمد النصرى . ونذكرّ بأنه عندما أتيحت للدكتور المجتهد ومن معه من الفقهاء الفرصة لإعادة النظر فى القوانين السودانية لكيما تطابق الشريعة الإسلامية تناولوا من قانون العقوبات موضوعات ثلاثة فقط هى السرقة ، والشرب ، والقمار . وقد عولجت كل واحدة من هذه الجرائم

فى مشروعات قوانين محددة هى مشروع قانون حظر الخمر ، ومشروع قانون السرقة الحدية ، ومشروع قانون التعديلات المتنوعة (حظر القمار) . وبعبارة اخرى فقد أبقى الفقهاء على بقية مواد القانون لأنها « لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية » فبقى النهب نهبا لافسادا فى الأرض يصلب ويقطع مرتكبه من خلاف ، وبقى عقاب الزانى والزانية هو السجن لا الرجم أو الإعدام ، ولم يفرض الجلد كعقاب للقاذف والقاذفة باعتباره الحكم الشرعى فى القذف بنص القرآن أذ أن القرآن قد فرض الجلد حدا على القاذف والقاذفة ولم يفرضه على الشارب ، فحد الشرب جاءت به السنة

وقد ترخص المشرعون « الإسلاميون » فى عام ١٩٧٨ (لجنة الدكتور الترابى) ترخصا واسعا فى تطبيق الحدود فى كل تلك القضايا التى وردت الإشارة إليها . فقانون حظر الخمر حدد سنة كاملة كفترة إنتقالية قبل أن يتم التطبيق (المادة ٢ أ) . كما أباح مشروع القانون للمحافظين ، بناء على توصية المجالس الشعبية تعليق العمل بأحكام القانون لمدة لاتتجاوز عاما آخر إن رأوا أن مرحلة الانتقال لحظر الخمر فى مناطقهم تقتضى هذا (المادة ٢ ج) ، وخول القانون أيضا لمحافظى المديريات بالأقليم الجنوبى بعد موافقة رئيس المجلس التنفيذى تعليق العمل بالنص القائل بحظر تعاطى الخمور (المادتان ٥ ، ٤) ، ومضى القانون فى ترخصه لاستثناء غير المسلم من كل أحكام القانون إلا إذا تعامل فى الخمر أو حرض مسلما على تعاطيها (المادة ١٧) ، واستثنى القانون السفارات الأجنبية فسمح لها باستيراد الخمور لاستعمالها الخاص بناء على توصية وزير الخارجية (المادة ١٦) . وبالرغم من أن مشروع القانون قد استهدى فى أحكامه بالشريعة الإسلامية فإنه تجاوز الحكم الشرعى الصريح (الجلد) واعتبر عقوبة الشرب تعزيرا إذا خير القاضى بين الجلد والسجن (مدة لاتتجاوز شهرا) أو الغرامة (المادة ١٠) وكان الشرب هو الحالة الوحيدة التى فرض فيها الجلد أما فى بقية الحالات (صناعة الخمر ، التعامل فيها بغرض الاتجار ، الشراء بغرض التعاطى ، الحيازة) فقد اقتصرت العقوبة على السجن أو الغرامة .

أما حول مشروع قانون السرقة الحدية فقد انبنى ذلك القانون على أحكام الشريعة والفقة حول مقومات السرقة : (المال المنقول ، المال المتقوم ، الحرز ، النصاب) إلا أن المشروع أضاف إلى هذا الباب سرقة المال العام (المادة ٦) مخالفا بهذا مايقول به الشرع حول شبهة ملكية السارق لهذا المال العام . كما اجتهد واضعو القانون الرأى فأسقطوا القطع فى ست حالات هى . أن يكون المسروق مطعوما تعاطاه الجانى قبل أن يخرج به من حرزه ، السرقة بين الأصول والفروع وذوى الارحام ، ان يكون للجانى نصيب فيما سرق ، أن يكون للجانى دين واجب السداد حجره أو ماطل فى سداده صاحب المال ، أن يكون الجانى معسرا ولم يسرق إلا القدر المعقول الذى يكفى حاجته أو حاجة عياله للقوت أو العلاج ، أن يعفو المجنى عليه على الجانى قبل الإدانة شريطة ألا يكون الجانى من ذوى السوابق (المادة ٨) . وفى جميع الحالات التى يسقط فيها الحد بموجب احكام

هذه المادة يعاقب الجانى ، إن شكل فعله جريمة ، بالعقوبة المنصوص عليها فى القانون القائم (قانون العقوبات) ولضمان توفير العدالة نص مشروع القانون على أن تتم كل محاكمات السرقة الحدية امام محكمة كبرى .

فإن كان هذا هو الذى قال به الفقهاء والمجتهدون بعد دراسة مستفيضة حول القانون الوضعى وتطابقه مع الشرع فى ظل ظروفنا الموضوعية فإن أى تشريع آخر ينسب للإسلام إما أن يكون غير موافق للشرع أو غير موافق للظروف الموضوعية فيصبح فى الحالتين غير ذى موضوع . فما هو الجديد الذى طرأ على السودان فى سبتمبر ١٩٨٣ حتى أخذ نفس الفقهاء ونفس المجتهدين يهللون ويكبرون لقوانينه بل يحسبونها انتقالا لقمم حضارية سامقة ؟ ثم ماهى هذه القمم الحضارية » التى جاء بها القانون الجديد ، إن كان ثمة قانون جديد . وعلنا نبدأ قبل معالجة مواد القانون بتناول بعض مقولات الدعاة الذين هرعوا منذ الوهلة الأولى يشيدون بقانون سبتمبر باعتباره إيذانا بعودة الروح ، نتناول تلك المقولات فلعلها تفتق لنا سبيل هداية ماوجدناها عند الاطلاع على المذكرة التفسيرية للقانون وستكون أولى وقفاتنا مع الزعيم الإخوانى رئيس قسم الإفتاء بديوان النائب العام الأستاذ حافظ الشيخ ... وحديث رئيس قسم الإفتاء فى أمر يتعلق بالقانون ، حديث له أهمية إذ لايفترض فيه أن يكون مثل تلك الدعائيات التى زلزلت بعض المنابر وسودت كل الصحف . تحدث رئيس قسم الإفتاء إلى جريدة « الصحافة (١٩٨٣/٩/٢٥) بعد مضى أسبوع أو يزيد قليلا من صدور ذلك القانون فقال : « الأصل فى القانون أن يعبر عن قيم الأمة وعاداتها ويلبى حاجاتها . وقد كانت قوانيننا غريبة عنا مخالفة لقيمنا وغير متفقة مع أعرافنا . وهذه الثورة التشريعية وما أعلنته من قوانين إسلامية ردت إلى السودان وجهه الأصيل بعد أن فشلت القوانين الأرضية فى تحقيق الأمن والرخاء ».

فرئيس قسم الإفتاء يحدثنا فى تعميم لااستثناء معه بأن « قوانيننا » كانت غريبة عنا ومخالفة لقيمنا وأعرافنا . ثم يذهب من بعد للقول بأن القوانين الأرضية فشلت فى تحقيق الأمن والرخاء ومضمون قوله هذا هو أولا ان القوانين تحقق الأمن والرخاء ، وثانيا إن قوانين الأرض قد عجزت عن تحقيق الأمن والرخاء ثم ثالثا ، بالتداعى ، إن هذا الأمن والرخاء سيتحققان عبر ثورة السودان التشريعية « الإسلامية » . ولنبدأ من النهاية متسائلين : إن كانت القوانين حقا توفر الأمن والرخاء ؟ ومبلغ علمنا أن الأمن والرخاء لايحققهما القانون بل ان القانون هو السياج الواقى لهما ... فالأمن والرخاء تحققهما السياسات العادلة التى يضعها الناس لأن القوانين لاتشيع أمنا ولاتوفر رخاء . ومن الجانب الآخر فإن السياسات العادلة ، كان منطلقها أرضيا أم سماويا ، توفر الرضا الاجتماعى والأمن والرخاء والطمأنينة ، لقد كان الإمام ابن تيمية أكثر إدراكا لماهية العدل وجوهر الأديان من دعاة الإسلامية الشكلية حين قال : « ينصر الله الدولة العادلة وإن كانت غير مسلمة ، ولاينصر الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة » . وعلى كل فعندما نتحدث عن الأمن والرخاء فإنما نتحدث عن حالة نفسية واجتماعية لها مقوماتها المادية ، وليس

من بين هذه المقومات الإيمان أو العقيدة الدينية فى رسالات السماء حتى نقول بفشل القوانين الأرضية فى تحقيق الأمن والرخاء . أو ليس صحيحا أن أهل كندا والنرويج يتمتعون بقدر من الأمن والرخاء لم تطله دول . سلمة يحكم بعضها الآخر ويتظاهر بعضها الاخر بالحكم به ؟ ثم ماهو مفهوم الرخاء ؟ أو ليس هو الارتقاء بمستوى عيش الإنسان بمعنى توفير ضروريات هذا العيش ، ثم توقير كرامته وخلق تناغم هانىء بينه وبين الطبيعة من حوله ؟ أو ليس صحيحا أن كل هذا تحققه سياسات (لاقوانين أرضية) ... سياسات فى الحكم ، وسياسات فى الاقتصاد وسياسات فى البحث العلمى ، وسياسات فى الإدارة .

ونعود إلى الوراء لتناول إشارة رئيس قسم الإفتاء إلى مجافاة قوانيننا ـ كل القوانين ـ لقيمنا وأعرافنا . إن القوانين السودانية التى صدرت منذ مطلع القرن على عهد الاستعمار تقارب المائتى قانون . كما صدر على عهد مايو وحتى اكتمال مراجعة القوانين مايقارب هذا العدد من القوانين لم تكن جميعها قوانين كبت وارهاب بل تضمنت قوانين عدة لتنظيم المؤسسات العامة ، والمناشط الاقتصادية ، والهيئات العلمية ، مثل قوانين شركات الامتياز ، وتأميم البنوك ، وتسجيل الموردين والخدمة العامة ، والتأمين الاجتماعى ومراكز البحوث الخ .. فهل يملك أن يقول قائل بأن جميع هذه القوانين ماصدر منها منذ بداية عهد الاستعمار حتى الاستقلال مثل قوانين المناجم والمحاجر ، ومصائد الأسماك ، وحركة المرور ، والصيدلة والسموم ... أو ماصدر بعد ذلك فى عهد مايو مما أشرنا إليه .. هل يملك قائل أن يدعي بأن جميع هذه القوانين تنبو عن العرف ، وتناهض التقاليد ؟ ثم هل يرد للسودان « وجهه المشرق » إلغاء كل هذه القوانين ومثيلاتها التى تنظم الحياة ، وتضمن حسن سير دولاب العمل فى الدولة العصرية . إن قوانين السودان التى تنظم الحياة وتوفر الرخاء ـ إن جاز التعبير ـ لايمكن أن تكون هى القوانين الجزائية وإنما يحتمل أن تكون القوانين التى تنظم الاقتصاد والمال والمناشط الاجتماعية ، والمرافق العامة . وقد أبقى على كل هذه القوانين فى الكتاب ، وكلها قوانين ورثناها من الاستعمار أو ابتدعها الحكام الذين تعاوروا الإمارة منذ الاستقلال وهم يستهدون فى وضعها بتجارب الغرب « الإبليسية » .

إن الذين يذهبون إلى مثل تلك التعميمات الجزافية حول القوانين الوضعية يوقعون أنفسهم فى حرج بالغ . فإن كانت دعواهم التعميمية تلك والتى تقول بمجافاة « قوانيننا » للميراث والتقاليد دعوى صادقة فلا مناص من إلغاء كل هذه القوانين « الإبليسية » واستبدالها ببديل « إسلامى نابع من تراثنا » ندير به دولتنا المعاصرة ، ونلبى به احتياجاتنا ، أقول هذا لأنى أحسب أنا عازمون على أن نعيش فى إطار هذه الدولة العصرية والتى ليست هى بدولة العنج أو سلطنة المسبعات[1] بيد أنا عندما نقول بهذه الدعوة التعميمية حول فساد قوانينا الوضعية ثم نبقى على هذه القوانين يصبح ثمة افتراضان ، الأول هو أن الشرع الإسلامى عاجز عن

(١) العنج والمسبعات مملكتان من ممالك السودان القديم

ايجاد بديل لها مما ينفى شمولية الإسلام ، وصلاحيته لكل عصر . والافتراض الثانى هو أن هناك بدائل إسلامية حقا لكل هذه القوانين التى تجافى مواريثنا الحضارية ، إلا أن فقهاء هذا العصر قد عجزوا عن استكشافها . وما كان هؤلاء الدعاة ليوقعوا أنفسهم فى مثل هذا الحرج لولا أنهم آثروا الانطلاق من فرضية تقول بأن شمولية الاسلام وهى شمولية سرمدية لقيمه وأصول أحكامه ، تعنى أيضا صمدية الأحكام الفقهية والمؤسسات التاريخية الإسلامية والتى هى ، فى واقع الأمر ، جهد بشر اجتهدوا الرأى لهم ما رأوا ولنا مارتأينا . ومن أجل هذا فنحن لانرى حرجا فى القول بأن كل قانون فيه صلاح الإنسان هو قانون يمت بنسب للإسلام وحتى وإن نقلناه عن الهندوك ، وطواغيت أوروبا وما أكثر مانقلناه عنهم .

ولنأت من بعد للقانون نفسه وهو القانون الذى يمثل إعلانه إطلاق الرصاصة الأولى فى معركة « البعث الحضارى » والثورة التشريعية الإسلامية المزعومة ... لنأت إلى قانون العقوبات لنبحث عن أوجه التعديل التى طرأت عليه حتى يرد لنا وجهنا الحضارى . وهنا نشهد المخاتلة الكبرى ، فالقانون الجديد لايعدو أن يكون نقلا حرفيا للقانون القديم مع إضافات هنا وهناك ... بعضها تضمن الحدود (والحدود لم يأت بها أمام الصحوة وإنما شرعت على الناس فى القانون الأسمى منذ أن أوحى به الله إلى نبيه) وبعضها الآخر كان تقعرا لفظيا ركيكا ... وبعضها الثالث إسفاف ناب لايصدر إلا من شخص مصاب بانحراف سوداوى وسنأتى على كل وحدة من هذه التعديلات .

إن القانون الذى نتحدث عنه يتضمن ٤٥٠ مادة ، لم تمس يد التعديل إلا عشرا منها بالصورة التى ذكرنا . وهكذا بقيت فى القانون كل المواد التى تتناول الجرائم المتعلقة بالصحة العامة والسلامة والراحة والآداب العامة وبيع الطعام المغشوش والأدوية المغشوشة وإفساد الهواء والإهمال بشأن الحيوان والأفعال الفاضحة أو المنافية للآداب والأغانى الفاضحة والجرائم المتعلقة بالأديان إلخ . وحتى فى الحالات التى وقع فيها تعديل للعقوبات بقى توصيف الجرائم بنصه السابق دون مراعاة لضرورة التناسب بين العقوبة والجزاء ، ويشمل هذا حتى الحالات التى فرضت فيها الحدود (القذف ، الفساد فى الأرض) ففى كل هذه الحالات أبقى على نفس التعريفات الواردة للفعل فى القانون القديم بالرغم من أن بعضها لايتصل بنسب لتعريف الإسلام لهذه الجرائم .

وكان فى مقدور المشرع - إن كانت هذه هى التعديلات الوحيدة التى طرأت على القانون - أن يصدر ملحقا تشريعيا تعدل به أو تزال المواد المراد تعديلها أو إزالتها لأن هذا أقل تكلفة وتشويشا . ولكن الذى أراده الامام وقساوسة القصر هو الإيحاء للناس بأن الذى يقومون به ليس بتعديل لقانون قائم بل هو ثورة تقتلع القديم وتقدم للناس بديلا جديدا يعيد للسودان « وجهه الحضارى » . وقد خرجت جماعة من الفقهاء والعلماء والمجتهدين تعمق هذا الإيحاء الكاذب وجميعهم يفترض أن أهل السودان لايقرأون ، أو أن الذين يقرأون لايجهدون النفس بالمضاهاة والمقارنات بين الجديد والقديم .. أو أن الذين يقرأون ويقارنون لايملكون أن

يجهروا بما يعرفون إما خشية أو استحياء ... خشية من الاتهام بمعاداة الشرع ، أو استحياء من ان يفسدوا على البعض فرحتهم الكاذبة برد غربة الدين . وما كل هذا إلا ابتزاز خبيث بل هو الخبث المحض . ومع هذا فإن كان أغلب الناس عامتهم ومتعلمهم قد صمتوا عن كل هذه المخازى ـ خشية أو استحياء ـ وهو أمر نفهمه ونقدره ، فإن صمت العالمين من الفقهاء والمتسمين بالدين ، ورافعى راية الإسلام من رجال القانون ودعاة التحضير الإسلامى من رجال الجامعات إنما هو صمت شياطين خرس لايجد مايبرره . بل إن الذى يضاعف من جرم هؤلاء هو أن الساحة السودانية قد عرفت يوم ذاك رجالا من بين صفوفهم صدعوا بالحق الساطع لايخشون فى الله لومة لائم ... عرفت الساحة السودانية من رجال الدين والسياسة الصادق المهدى ، وعرفت من الفقهاء محمود محمد طه وصحبه الصناديد ، وعرفت من رجال القانون القاضى يوسف الطيب ، وعرفت من رجال الجامعة الدكتور الحبر نور الدائم وما استتز واحد من هؤلاء وراء أصبعه . وبصرف النظر عن رأينا ورأى غيرنا فى توجه ومناهج هؤلاء الرجال فإن من واجب الناس أن يعترفوا لهم بفضلهم بل إن واحدا منهم قمين بأن تقام له التماثيل فى عرصة كل دار لو كان بين الناس وفاء ورعاية للذمم وليرع الله الدكتور مروان وصحبه ضم ضمائر أمة(١) . ومع هذا فإن محنة الكثيرين من أهلنا والمتعلمين منهم بخاصة هى عدم القدرة على تجريد القضايا بل الجنوح الى شخصنتها فى أغلب الأحايين . فالحكم على مواقف الرجال كثيرا مايصدر على ضوء الانطباع الذاتى (العابر أو الموروث) أكثر منه على تقييم الحقائق الموضوعية فى إطارها التاريخى ، فالذى نتحدث عنه هنا هو مواقف رجال بعينهم ، فى ظل واقع بعينه ، وفى فترة تاريخية بعينها ... نتحدث هنا عن سبتمبر ١٩٨٣ وماتلاها من شهور حوالك ، وهى فترة كان لها رجالها الذين دعاهم الداعون ، (وإذا تكون مصيبة ادعى لها) ... وقد كانت مقولات هؤلاء حول الهوس الدينى الزاخم أن ذاك مقولات يسير بذكرها الركبان ، وتنسج حولها الأساطير .

ولهذا فإن الفقهاء والعلماء المتمسكين بالدين أخذوا يحدثوننا هذه الأيام عن التجاوزات فى تلك القوانين فى معرض دعوتهم للإبقاء عليها مع إزالة ما شابها من شوائب يفضحون أنفسهم فضحا مبينا ... يفضحونها لا لأنهم صمتوا بالأمس حين تحدث غيرهم فحسب بل ولأنهم قد مضوا يومذاك خطوة أبعد من هذا كثيرا ... مضوا إلى حد تكفير هؤلاء المناهضين ، وتمجيد تلك الغوايات . وإقامة المهرجانات لأحكامها فى سلخانة الصحوة بكوبر(١) ومنهم من كان يهلل ويكبر لوقع الأسل وكأنهم فى يوم بدر .

---

(١) الإشارة للدكتور مروان حامد الرشيد المحاضر بجامعة الخرطوم والذى أشرف مع لفيف من المثقفين على الاحتفال بالذكرى الأولى لمصرع الأستاذ محمود محمد طه .

(٢) كوبر هو سجن الخرطوم العتيد وقد كانت احكام القطع والصلب تعقد فى فنائه وتوجه الدعوة للمسلمين لمشاهدتها .

القتل بين التزيد والقصور :

ونأتى للحديث عن مواد قانون العقوبات الزائف لنكشف عن أوجه الزيف فيها ، بدأت تعديلات قانون ١٩٧٤ بإزالة كل الأمثلة التى أوردها المشرع فى متن القانون لإعانة الذين يطبقون ذلك القانون فى أداء مهامهم . وقد جاءت تلك الأمثلة لتوصيف الأفعال التى ترقى إلى مستوى الجرم فى وضوح لايقبل اللبس-وإن كان لايحول دون الاجتهاد فى تحليل الوقائع ، وتفسير القانون على ضوء تلك الوقائع ، ولن نقف عند هذا التعديل الشكلى إلا لكى نقول بأنه تعديل لا يفيد وقد يضر ، إلا أن القانون الجديد أضاف مادة جديدة (٣ ـ ١١) تقول بأنه يعاقب بمقتضى ذلك القانون كل شخص بالغ مكلف مختار ، ولا يعتبر هذا النص إلا تزيدا ، كما قلنا ، إذ أن القانون القديم قد ذهب فى صلبه إلى هذا المعنى (المادتان ٤٩ و ٥٠) مما أشرنا إليه .

فلنترك إذن ، هذه الإضافة لنذهب إلى الإضافات الجديدة المتمثلة فى فرض العقوبة الحديثة حيثما كانت هناك حدود ، وكما أسلفنا القول فإنه بالرغم من تضمين الحدود فى المواد المناسبة من القانون فإن التعديل لم يمس ماأورده القانون القديم من وصف للفعل وتحديد لأركان الجريمة . كما أبقى التعديل على أنماط العقوبات على الجرائم الأخرى كما وردت فى القانون القديم مع إضافة الجلد لكل منها وإلغاء الحدود الدنيا والعليا للحبس فى الجرائم التى يعاقب فيها بالحبس . وبعبارة أخرى فإن الإضافات الموضوعية الوحيدة للقانون هى الجلد والرجم والقطع والقصاص ، وهذا هو الوجه الحضارى الذى ردته لنا قوانين سبتمبر ، بل هذا هو.وجه الإسلام فيما ظن بعض مجتهدى الصحوة . وعلى كل فلنتناول كل واحدة من الجرائم الحدية هذه ، بل وموجبات الحدود فى الإسلام مع تبيان مفهومها السائد فى الفقه ومدى تطابقه مع الواقع المعاصر . ونشير بوجه خاص إلى الفقه لأن الدعاة يريدون منا تطبيق أحكام الشرع كما عرفها الإجتهاد الفقهى الموروث ، دون أعتبار لأن هذه الإجتهادات قد شملت تعطيل الحدود لمصلحة ودون اعتبار لأن المجتهدين كانوا يقررون دوما بشأن المصالح وفقا لمتغيرات الزمان والمكان . وللإمام المجتهد الشاطبى رأى وجيه حول تغليب المصالح على النصوص قال به فى (الموافقات) نورده فيما يلى : « إن حفظ مقاصد الشريعة له أوجه قد يدركها العقل وقد لايدركها . وإذا أدرك فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال ، أو زمان دون زمان ، أو عادة دون عادة » .

وعلى أى فلنبدأ بالإشارة إلى أخطر الحدود وهى القتل . بدأ المشرع « الإسلامى » بتعريف القتل كما ورد فى قانون العقوبات الطاغوتى (القتل العمد والقتل شبه العمد) إلا أنه إضاف إليه « القتل الخطأ » . ومناط هذا القول هو إن الموت الذى يصدر عن فعل قام به شخص دون أن يعنيه حتى وإن كان ذلك الشخص فاقدا القدرة على التمييز والاختيار يصبح قتلا خطأ ويلزم فاعله بالدية والاعتاق . فأى مغالاة أكثر من هذا فى تفسير آى الذكر الحكيم (ومن قتل مسلما

خطأ) فحسب منطوق المادة (٤٧) القديمة فإن أى ضرر - بما فى ذلك الموت - لا يصبح جريمة إن وقع بغير قصد ، ومن شخص كامل الوعى والإدراك والاختيار وبدون إهمال ... أما إن وقع بإهمال وبدون حيطة فيصبح قتلا غير متعمد مثل إهمال السائق وإهمال الطبيب . فالذى يوقع بشخص آخر ضررا يؤدى إلى موته لايحاسب عليه إن كان فاقدا القدرة على التمييز أو الاختيار ، أو كان مميزا مختارا إلا أنه كان لايعنى الفعل المؤدى للموت واتخذ كل الحيطة اللازمة المعقولة التى تحول دون ذلك .

ومن جانب آخر فبالرغم من إشارة القانون الجديد إلى ثلاثة أنواع من القتل (العمد ، وشبه العمد ، والخطأ) وإيراد العقوبات (الحدود) لكل واحد منها (المواد ٢١٥ ، ٢٥٣ ، ٢٥٦ على التوالى) فإن القانون قد أورد فى المادة ٢٥٢ ما يسمى بالقتل العمد غيلة دون أن ترد إشارة إليه فى صلب المادة أو تورد الشروح ماعناه المشرع بالقتل غيلة ، وهو بلا شك وجه من وجوه القتل العمد فيستوى أن تقتل الرجل متعمدا ، غيلة أو جهارا . وتنص تلك المادة (٢٥٢) على أن « كل من يقتل عمدا غيلة أى شخص يعاقب بالإعدام » . فهذا إذن قتل لادية فيه وكأنه ليس لولى المقتول من سلطان « ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل » (الإسراء ٣٣) - أى جعلنا لوليه حقا فى طلب القصاص حتى لايندفع للانتقام .

ومرة أخرى فما هذه الإضافة إلا تزيد وفهم قاصر ، هو الآخر ، لما قال به الفقهاء حول القتل غيلة (أى خديعة من حيث لايعلم المقتول) . وورد فى مختار الصحاح : « يقال قتله غيلة (بالكسر) وهو أن يخدعه فيذهب به الى موضع فيقتله » وجاء فى حاشية الدسوقى على الشرح الكبير لسيدى أحمد الدردير إن القتل غيلة هو قتل لأخذ المال ، ولذا حسبه الإمام مالك نوعا من الحرابة ولايجيز فيه مالك العفو ولا الصلح . بل أن سيدى أحمد الدردير ، إمعانا فى التعبير عن جسامة الجرم ، ذهب إلى القول بجواز قتل الحر فيه بالعبد ، والمسلم بالكافر . ولهذا فإن ذهب المشرع مذهب المالكية فى فهمه للقتل غيلة ، لأصبح الأمر من موجبات حد الحرابة ، ومكانه فى بابها من القانون ، وعقوبته القتل والصلب والقطع من خلاف . أما إن أراد به المعنى الحرفى الذى تقول به المعاجم فيستوى ، كما قلنا فى القتل العمد أن يكون غيلة أو جهارا ولامعنى لهذا التزيد . وكشأن كل أحكام القتل فى الإسلام تجوز فيه الدية ، ويجوز فيه العفو .

إن الحدود فى النفس تقوم أساسا على القصاص فى شرع الإسلام إلا عند العفو « ياأيها الذين امنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى فمن عفى له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف » (البقرة ١٧٨) وقد نزلت الآية عند إختصام حيين من العرب أقسما ان يقتلا بكل عبد حرا ، وبكل أنثى ذكرا . إلا أن القصاص نفسه حكم توارتى قديم : « إنا أنزلنا التوارة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما

استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولاتشتروا بآياتى ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص » (سورة المائدة ٤٤ ـ ٤٥). وقد كان الهدف من هذا اللون من العقاب هوالردع العام وإطفاء غيظ أولياء المجنى عليه سيما والعرب تقول القتل أنفى للقتل .

بيد أن تفسير الفقهاء للحدود والقصاص وهم نفس الفقهاء الذين يراد منا الالتزام الحرفى باجتهادهم يعرف بعض الحدود تعريفا له نتائج لايجرؤ مجتهدو اليوم على الجهر بها ، لذا فهم يتجافونها . فحسب رأى بعض الفقهاء لاقصاص على الأحرار فى جنايتهم على العبيد . ويقول بعضهم بأن الأمر لولى الأمر وله حق تعزير المتهم باعتبار أن ولى الدم هو المالك . ومحور الخلاف بين الفقهاء فى هذا الشأن هو هل تعلو الآدمية (المساواة بين الحر والعبد فى القصاص) على الملكية (ملك الحر للعبد) فمن الفقهاء من رأى أن القصاص واجب فى نفس العبد لافى الأطراف ، أى إن كان الجرم هو قتل العبد وجب القصاص اما إن كان أذى لحقه دون القتل فلا قصاص . ومن بين من قالوا بالقصاص فى النفس وما دونها أبوحنيفة ، فى الوقت الذى قال فيه الشافعى بالقصاص فى النفس لامادونها ، كما قال ابن شبرمة بأن القصاص لا فى النفس ولا فى الجراح . ولاشك فى ان ماقال به أبوحنيفة أقرب الى عموم النص (النفس بالنفس) كما أنه أقرب إلى روح الإسلام (العدل والمساواة) وإلى أحاديث الرسول (ص) « من قتل عبده قتلناه ومن جدعه جدعناه » . ومن الجانب الآخر وقع خلاف حاد بين الفقهاء حول الجناية على أهل الذمة وحول تعاطى الديات : فمالك مثلا يقول : « لايقتل المسلم بالكافر الذمى إلا إن قتله غيلة » . كما يأخذ الإمام أحمد بظاهر النص فى الديات ويقول بعدم جواز الفدية فى القتل الخطأ إلا بتحرير رقبة مسلمة ، أى لايقبل تحرير الرقبة الكافرة عن القتل ، ولامرية فى أن الفقهاء الذين قالوا بالامتثال لعموم النص أقرب الى روح الاسلام الذى يطابق واقعنا العصري ، واقع دولة المواطنة التى لاتعترف بأهل ذمة ولاتفرق فى الحقوق والواجبات بين المسلم والكافر . وماأذهبنا إلى هذا التفصيل فى الاجتهاد الفقهى الذى جاءنا من العصر العباسى إلا التأكيد على ان ذلك الاجتهاد لايصلح أغلبه الا لضرورات عصره ، اللهم إلا إذا قلنا بتطابق الفقه والشريعة ، الأمر الذى نهى عنه حتى المعاصرون لتلك الحقبة مثل ابن حزم . ولذا فإن الذين يحضون على اتباع إجماع الأئمة ويقولون بقدسيته يوقعون أنفسهم دوما فى حرج يدفعهم للانتقاء القسرى للاحكام ، مما يقود إلى التناقض ، والإرباك والتشويش كما رأينا فى اكثر من نموذج .

ومادمنا بصدد الحديث عن القصاص فلنتحدث أيضا عما جاء به القانون الجديد حول الجراح ، فالجراح قصاص ، فالمادة ٢٧٢ من القانون القديم تجرم كل أذى يسبب للإنسان ألما جسمانيا أو مرضا أو عاهة . وتفصل تلك المادة أنواع

الإصابات والاذى الجسيم بما يلى . الخصاء ، والحرمان بصفة دائمة من الابصار والنطق والسمع ، والحرمان من عضو من اعضاء الجسم أو مفاصله ، إتلاف عضو أو مفصل من الجسم تشويه الرأس أو الوجه أو أى جزء من الجسم تشويها دائما ، كسر أو خلع أحد أعضاء العظام أو الاسنان ، أى أذى يعرض حياة الإنسان للخطر أو يسبب له لمدة ٢٠ يوما ألما جسمانيا شديدا آو عجزا عن مواصلة أعماله المعتادة . وجاء تعديل المادة فى القانون السبتمبرى ليتحدث وهو يصف عناصر الاذى عن . « أى جرح يدمى الجلد يشق الجلد ، يكشط الجلد ، يشق اللحم بقطع فى أكثر من موضوع ، يصل إلى العظم يظهر العظم يهشم العظم أو يكسره أو يحطمه (مامعنى يهشم ويحطم ويكسر ؟) يخترق الرأس إلى أم الدماغ ، يخترق الجسد إلى الجوف » . ومضى القانون من بعد للقول (المادة ٢٧٦) بأن « كل من يسبب الجرح العمد يعاقب بالقصاص أو الدية الناقصة » والقصاص بهذا الفهم هو أن تشق جلده كما شق جلدك ، أو تخترق رأسه إلى أم الدماغ كما اخترق رأسك . وعلم الله ماهذا إلا ذحول أهل الجاهلية (أى ثاراتها وطرق الانتقام فيها) وقد نهى عنه الرسول . ولاشك فى أن الذى يقرأ تلك الأوصاف للجراح والتى استبدل بها القانون السبتمبرى ماقال به القانون القديم حول عناصر الأذى يدرك مانعنيه بالاسفاف فى التعبير والبدائية فى الفهم ، والسخف فى التصور . ومع كل هذا نجد هناك من يجرؤ على وصف هذه الغثاثات التى أضيفت للقانون بأنها رد لوجهنا الحضارى . والتزاما بهذا الفهم البدائى لأحكام الشرع فقد ذهب قضاة « الصحوة » لإصدار أحكام غريبة يحدثنا عنها اللواء بشير مالك (الأيام ١٩٨٥/٦/١٦) .. مثل أحكام محاكم الطوارىء بان يضرب الشاكى المتهم « شلوتا » فى بطنه كما ضربه ، وأن يجرح المتهم جرحا فى شفته بعمق وطول معين كما جرحه ، وأن يجرح المتهم فى رأسه بطول ٤ سنتيمترات وعمق واحد سنتيمتر كما جرحه . كما كانت هناك حالتان لخلع الأسنان . وبلغ مجموع الحالات التى صدرت فيها مثل هذه الأحكام ثمانى وثلاثين حالة . فكيف يمكن لأى رجل رشيد أن يذهب فى فهمه الحرفى للآيات إلى مثل هذه المغالاة . وكيف يمكن لنا أن نقول للعالم بانا نطبق شرع الله بأن نسمح لمواطن بأن يخلع سن الاخر لأنه خلع سنه .

القطع والصلب وتلمظ الشفاه :

ونجىء من بعد للحد الثانى ، ألا وهو حد السرقة . ويعرف القانون السبتمبرى السرقة بنفس التعريفات الواردة فى القانون ١٩٧٤ ، إلا أنه اضاف اليها المادة ٣٢٠ (٢) والتى تقول : « يعد مرتكبا جريمة السرقة الحدية كل من يأخذ بسوء قصد مالا منقولا متقوما مملوكا للغير لاتقل قيمته عن النصاب من حيازة شخص دون رخصة » . كما أضافت المادة ٣٢٣ . « لاقطع بين الأصول والفروع والمحارم ولابين الزوجين ولاقطع على من تقوم له شبهة الملك » . ومن جانب آخر تضمن القانون الجديد نص المادتين المتعلقتين بالسطو والتعدى كما وردت فى القانون

القديم (٣٩٣ و ٣٩٤) إلا أنه استبدل بحكم السجن الإعدام أو الإعدام مع الصلب أو القطع من خلاف أو السجن المؤبد مع النفى . ولاشك فى أن المشرع قد حسب هذا الضرب من السرقة نوعا من الفساد فى الأرض ، والحكم بشأنه كما أوردته المادة المذكورة مختلف فيه ، كما أن أركان هذا الفساد فى الأرض ليست مطابقة او مرادفة لما أورده القانون القديم حول النهب . ولم يرد فى الأثر أن الرسول (ص) قد طبق حد الحرابة أو مايعرف بالسرقة الكبرى ، بل إنها اجتهاد من الفقهاء فى تفسيرهم للآية : « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الآرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الآرض ، ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم * إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم » (المائدة ٣٣ ، ٣٤) . وذهب الفقهاء فى تفسيرهم للآية إلى القول بأن كلمة (أو) الواردة فى الآية هى للتخيير وفق اجتهاد ولى الأمر والمصلحة العامة مما قاد إلى خلاف حاد . فالإمام ابن تيمية مثلا يقصر هذا الحد على إشهار السلاح فى البادية لا المدينة بهدف النهب ، لأن المنهوب يدركه الناس فى المدينة إن استغاث ، ولا استغاثة لباد . ويخالف هذا الرأى ما ذهب إليه المالكية والشافعية وبعض أصحاب أحمد الذين يقولون بان الحكم واحد لان المسافر لا يحمل معه كل ماله ، أما المقيم فيتعرض كل ماله للنهب . فلحد الحرابة إذن شروطه فى الإسلام مثل استخدام السلاح ، والمجاهرة فى البادية او الحاضرة ـ حسب مايقول به المذهب الذى نأخذه به ـ ولايستقيم أن ينقل المجتهد الإسلامى تعريفات قانوننا الوضعى المأخوذ عن القانون الإنجليزى حول السطو والتعدى ليطبق عليها حدود الحرابة . ومن الجانب الآخر فإن اعتبر المشرع النهب حرابة توجب الحد ـ والحدود حدود الله ـ فكيف تأتى له ان يبقى ايضا على النص الوارد فى القانون القديم حول السجن المؤبد كواحد من العقوبات ، إذ لا تعزير مع حد .

ولم يثر حد من حدود الاسلام من الجدل قدر ماأثار حد السرقة ، بين المسلمين وغيرهم منذ عهد ابن الخطاب . فرأى الإسلام فى حد السرقة رأى قاطع صريح لامجال للتحايل عليه ان اردنا ان نأخذ أحكام الشرع بحرفيتها ، وان نطبق فلسفة العقاب دون اعتبار لظروف الجرم ، حكم الإسلام الصريح فى السرقة هو : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم * فمن تاب من بعد ظلمه فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم » (المائدة ٣٨ و ٣٩) وقد ذهب بعض المفسرين الى ان التوبة تسقط الحد ـ بحكم نص الآية الثانية ـ (سنن النسائى من حديث سماك عن علقمة بن وائل عن أبيه) إلا أن الجمهور يجمع على ان التوبة فى الاخرة ، أما فى الدنيا فان التوبة لاتعفى من القطع .

بيد أن واحدا من الفقهاء قد جرفه الحماس ليرى فى هذا القانون السبتمبرى مالم نره . كتب القاضى البكرى اسماعيل البيلى (نظرة تحليلية للتشريعات

الاسلامية) يقول بان ذلك القانون قد جاء لتصحيح مسار الحياة فى السودان « فى مناحيها المختلفة التى تسير وفق منهاج الله بارىء الكون » . ثم ذهب من بعد للحديث عن ماسماه بمحاسن القانون الجديد وهو يقول : « من محاسن قانون العقوبات الجديد انه اعتبر استعمال الكهرباء بسوء قصد جريمة يعاقب عليها القانون وفق الفقرة الاولى من القانون المذكور (المادة ٣٢٠) . وحسنا فعل المشرع ذلك حتى يتم القضاء على ظاهرة التلاعب بالاموال العامة عن طريق سرقة التيار الكهربائى وتأديب المتعدى » (الصحافة ١٩٨٣/١١/٢٠) . والمادة التى يشير اليها القاضى الفقيه قد نقلت نقلا حرفيا من المادة التى تحمل نفس الرقم فى قانون ١٩٧٤ . ولاشك فى ان تلك المادة واحدة من موروثات الاستعمار ، فالكهرباء لم تعرف فى العصر العباسى وانما اكتشفها اديسون بعد قرون من عهد الائمة . ومن المحزن ان يصدر مثل هذا القول من قاض يفترض فيه التملى فى الحقائق قبل إصدار الأحكام .

ومهما يكن من أمر فلا خلاف بين الشريعة والقانون الوضعى فى تعريف السرقة وهى أخذ حق الاخرين خفية . فالسرقة لغة هى أخذ الشىء على وجه الخفية مثل قولهم استرق السمع . الا ان الاسلام يضيف قيودا لاناطة الحكم الشرعى بالسرقة مثل الحرز والنصاب . وقد اختلف الفقهاء خلافا كبيرا حول تحديد هذه القيود باختلاف الاحاديث المروية عن الرسول (ص) مثل قول عائشة : « لاقطع فيما هو دون ثمن المجن وهو ربع دينار » رواه النسائى . ومثل قول عبد الله بن مسعود « لاقطع فيما هو دون عشرة دراهم » الخ . ولذا فقد ذهب بعض المجتهدين الى القول بان السرقات الصغرى لاتوجب القطع بل التعزير . ويحدثنا العالم محمد أبوزهرة (فلسفة العقوبة) بقوله « لو اخذنا فى الاعتبار جميع اقوال الفقهاء ذوى الوزن فى الشريعة الاسلامية ولم نذهب لقطع يد الا إن وجب قطعها عند الجميع لما وجدنا إلا حالة واحدة تستوجب القطع فى عشر آلاف حالة » .

ونذكر فى هذا الشأن مساءلة جريدة الشرق الاوسط لرئيس قسم الافتاء بديوان النائب العام (الاستاذ حافظ الشيخ) بعد صدور هذا القانون بقولها : « يتصور الناس عند الحديث عن تطبيق الشريعة الاسلامية انه سيكون هناك طابور طويل من الذين تقطع أيديهم ويقدمون للجلد خصوصا بسبب اكتظاظ السجون بالسارقين والمخمورين ... فهل القوانين التى صدرت فى السودان تقتصر على القانون الجنائى وهذه الحدود فقط ؟ أم تشمل الجوانب الاخرى الاجتماعية والاقتصادية ؟ ورد الاستاذ المجيب بقوله : « هذا تصور خاطىء لاشك فيه ، فحتى لو رجعنا إلى الدولة الاسلامية فى تاريخها الطويل يقال إنه فى مدى ستة قرون لم تقطع إلا ست أيادى ، اى بمعدل يد فى كل قرن ، وكان قطع يد واحدة يكفى لمنع الجريمة مائة عام » (الشرق الاوسط ١٩٨٣/١٢/١٢) الا انا قد شهدنا انه بين حديث الشيخ المجتهد محمد ابى زهرة والاستاذ حافظ الشيخ من جانب ، وتجارب محاكم الطوارىء المنسوبة للاسلام من جانب آخر بون شاسع . فقد كان القطع هو الاساس فى أحكام هذه المحاكم دون مراعاة لظروف السرقة ، وسن السارق ،

وحجم المسروق . بل كانت هذه الاحكام محل مباهاة من جانب القضاة الذين أصدروها وأولئك الذين صدقوا عليها والذين كانوا فى الغالب الاعم هم نفس الأشخاص .

فباسم تطبيق الشريعة الاسلامية حكم القاضى المهلاوى (محكمة أم درمان الجنائية الثانية) بالقطع من خلاف على الرشيد حسن صديق وعمره ستة عشر عاما ، وحكم القاضى كمال مهدى (جنايات ام درمان جنوب) بقطع اليد على طارق محمد عبد القادر عمره هو الاخر ستة عشر عاما وحكم القاضى فؤاد الأمين (محكمة العدالة الناجزة ٢) بالقطع على عبد المجيد عبد القادر ذى الخمسة عشر عاما وهو حكم استؤنف وايده القاضى المكاشفى . وتقول الاحصائيات ان ما تم من قطع خلال ستة اشهر منذ بدء تطبيق قوانين السرقة الحدية قد فاق كل احكام الحدود التى صدرت فى المملكة السعودية طوال حكم الملك عبد العزيز . وقد كان أمام أهل السودان أكثر الناس ابتهاجا بهذه الأحكام ، وقد رأى الذين كانوا يشاهدونه فى التلفاز وهو يعلن فى زهو ، عن هذه الأحكام كيف كانت شفاهه تتلمظ وهو يتحدث عن القطع خاصة إن كان قطعا من خلاف متبوعا بالصلب . بل إن الناس قد شهدوا أيضا كيف ان الامام قد بادر بإعلان وجوب القطع فى إحدى القضايا ، وحكم المحكمة فيها بعد لم يعلن . وكان ذلك فى قضية المتهمين صديق رمضان مهدى وعبد الله النور أدم ، وقد اتهم كلاهما بسرقة بعض الاسلاك الكهربية . وصدر حكم القاضى فؤاد الامين ، فيما بعد ، بالقطع من خلاف على المتهمين فى العشرين من مايو ١٩٨٤ ونفذ فى اليوم التالى .

إن الخلافات المستعرة بين الفقهاء حول النصاب والحرز ، وجنس المسروق وشبهة التملك تعكس جميعها حرص الفقهاء على تفادى تطبيق الحدود إلا عند الضرورة القصوى ، وعند توافر كل مقومات الجريمة بصورة لاتترك مجالا لشك . وعلنا نكرر هنا كيف ان الخليفة عمر امام المجتهدين ، قد ذهب الى حد تعطيل هذا الحد فى عام الرمادة ، اما امام السودان ومجتهدوه فلم يتخيروا عاما للقطع فى السودان إلا عام المسغبة والكروب . ويالشقوة الامام ومجتهديه « فاشقى الرعاة من شقيت به الرعية » كما يحدثنا الامام على كرم الله وجهه . وماوقف عمر عند تعطيل الحدود فى عام الجوع بل عطلها فى حالة المجاهدة حتى عودتهم من الثغور . وما أخال أحدا يتهم عمر بالمروق عن شرع الله ، فقد ولى الأمر ، واعمل فكره واجتهد رأيه ، ثم قدم روح الاسلام وجوهره على ظاهر النصوص . فعمر من قبل ومن بعد هو القائل : الرأى ، الرأى .

وقد يفيد أن نطلع القارىء معنا على تجربة معاصرة فى التشريع الاسلامى بهدف تبيان أوجه الخلاف بين ادعياء الاجتهاد الدمويين فى السودان ، والفقهاء الذين يسعون لاقامة دولة الله على الارض على اساس متين راكز ، والتجربة التى نتحدث عنها هى تجربة مصر فى اعداد مسودة قانون تطبيق الشريعة الاسلامية وهو قانون ، لايزال قيد الدراسة ، يعكف على اعداده منذ أعوام قرابة المائة من

خيرة فقهاء مصر من رجال القضاء والمحاماة ، واساتذة الجامعات حتى لا يخرج القانون كذلك السمل السبتمبرى المرقع من القانونين الوضعى والشرعى وهو يشين بهذا الى كليهما . ويتكون مشروع قانون العقوبات الاسلامى المصرى من ثلاثة أجزاء : أولها يتضمن الأحكام العامة ، وثانيها الاحكام الخاصة بالحدود الشرعية ، وثالثها التعزير ، وهو مايتعلق بالجرائم المستحدثة والتى تركها الاسلام لولاة الامر فى كل زمان ومكان .

وحول السرقة يشترط مشروع القانون للسرقة البلوغ والعقل والاختيار ، وألا يكون السارق مضطرا بسبب الحاجة أو العوز أو الفقر ، وان تتم السرقة خفية وألا يقام الحد إن رد السارق المسروق بل يعزر وان يطبق الحد على السارق لا المشارك ، كما يشترط القانون فى الشاهد ان يكون ممن يتجنبون الصغائر والكبائر ومع هذا فان القانون يلزم باقرار مرتكب الجريمة ، فإن ارغم على الاقرار لايحد . كما ينص القانون على حق اقامة دعوى الاستئناف فى الاحكام الخاصة بالحدود والقصاص ووصولها الى اعلى درجات التقاضى (محكمة النقض) قبل تنفيذ الحكم . وفى حالة رفض الجانى للاستئناف تتولى النيابة رفع الدعوى نيابة عنه لمحكمة النقض على ان يقوم برفعها رئيس النيابة وليس أى وكيل للنيابة حتى تتوافر أعلى درجات التحرى والتقصى .

وعلَّ الذين تابعوا محاكم التفتيش التى اطلق عليها اسم محاكم العدالة الناجزة ، وحسبها الاخ الدكتور الترابى بأنها اقرب شيء الى قضاء الاسلام ، يدركون الحكمة فيما ذهب إليه علماء مصر الاجلاء حفاظا على الحقوق ، وحفاظا على اسم الاسلام . فمحاكم السودان قد حدت القاصرين ومشروع قانون مصر يفترض البلوغ والاختيار ، ومحاكم السودان قد حدت الجوعى المعسرين ومشروع قانون مصر يعفى من الحدود الفقير والمضطر والمعوز ، ومحاكم السودان قد قسرت المتهمين على الاعتراف وجاء القسر من القضاة لا من رجال التحقيق فى اجهزة الشرطة والامن ، ومشروع قانون مصر يتطلب الاقرار بل يقضى بعدم الحد ان جاء الاقرار عن قسر ... ومشروع قانون مصر لايحد السارق إن أعاد المسروق بل يعزره ، ومحاكم السودان لاتدينه إن اعادها فحسب بل وحتى ان تنازل صاحب الملك عن دعواه كما حدث فى قضية محلات فلاش . ومشروع مصر يلزم بالاستئناف وفق شروط مشددة ، ومحاكم السودان تتحول فيها المحكمة الابتدائية إلى محكمة استئناف كما حدث فى عديد من القضايا ... وقانون مصر لا يطبق الحد على المشارك ، ومحاكم السودان تقلب (هوبة) لمحاكمة المشاركين كما حدث فى قضية مطار الخرطوم التى أدين فيها فتى التقط مالا ملقياً على الارض فاخذه الى رفيقه سائق عربة الاجرة الذى كان يقف خارج المطار فحدا كلاهما .. لم يشفع لأولهما أن المال لم يكن فى حرز ولم يشفع للثانى انه لم يشارك فى التقاط المال .

إن مثل هذا النظام الذى يغلظ فى تطبيق الأحكام على المستضعفين قبل القادرين وعلى الرعية قبل ولاة الامر ، ويرعى الحق الخاص قبل الحق العام والذى هو حق الناس أجمعين انطلاقا من مفاهيم شبهة ملكية الجانى فى هذا المال هو

أبعد مايكون عن روح الاسلام ، ولاشك فى ان القوانين التى تدين منتهبى المال العام ، وتغلظ فى عقوبتهم أقرب الى روح الاسلام من تلك التى تعفى كبار اللصوص . من الاحكام القاسية ، وتطبقها ، فى حماس ، على بسطاء الناس . فقد شهدنا بلادا تصدر حكم الاعدام على مختلس المال العام والمرتشى مثل الاتحاد السوفييتى والصين ، والاعدام أشد قسوة من القطع . بل يكاد المرء يجزم بانه لو فرضت هذه الحدود فى السودان على منتهبى المال العام لأصغار اللصوص لما قابلها الناس بما قابلوه بها من امتعاض . وعلى اى فان مفهوم بيت المال نفسه وشبهة ملكية السارق له مفهوم يحتاج الى مراجعة . فبيت المال الذى يشتبه فى ملكية السارق له ليس هو المال العام الذى نعرفه اليوم ، بيت المال يومذاك كان هو مستودعات البر والشعير ، والزيت والودك ، وزكاة النعم . ولاشك فى ان الذى يسرق من هذا المال لايفعل هذا فى الغالب الاعم إلا ليقتات . أما بيت المال اليوم فهو مؤسسات النقد ، وهو الخزينة العامة ، وهو مؤسسات التجارة والصناعة والبترول ، ولأجل هذا فقد أغلظت الانظمة المعاصرة فى العقوبة على منتهبى هذا المال . وعلنا نترك دول الملاحدة فى الصين والاتحاد السوفييتى لنتناول نماذج أقرب إلينا ، نتناول تجربة مصر فى مطلع عهد الثورة الناصرية .

كان اول ما قام به النظام المصرى الجديد فى معرض مراجعته للقوانين الجنائية هو تشديد العقوبات فى جرائم الرشوة ، واستغلال النفوذ ، واختلاس الاموال الاميرية أو ماسماه القانون بالعدوان على المال العام ، وقد طرأت تلك التعديلات على المواد (١٠٣ ـ ١١١) من القانون المصرى القديم بموجب قانون رقم ٦٩ لسنة ١٩٥٣ . وجعل ذلك التعديل الرشوة جريمة حتى وان لم تقبل ، بمعنى أن القانون ساوى فى الجرم بين الراشى والمرتشى ، بخلاف ماكان يقول به القانون القديم والذى سار على نهج القانون الفرنسى . فالقانون الفرنسى يميز بين مايسمى بالرشوة الايجابية والرشوة السلبية ، فالاولى هى جريمة الموظف العام حين يطلب ابتداء مقابلا لعمل يؤديه او يقبل رشوة عرضت عليه (المادة ١٧٧ من القانون الفرنسى) اما الثانية فهى الفعل الذى يقوم به صاحب الحاجة يقدم مقابلا ماديا للموظف ليؤدى له عملا ويستجيب الموظف لذلك (المادة ١٧٩) .

واعتبر ذلك التعديل المصرى فى حكم الموظف العام ، كل أعضاء مجالس إدارات وموظفى المؤسسات العامة والمنظمات والمنشآت التى تسهم فيها الدولة بنصيب . وضم القانون إلى هؤلاء الأطباء الذين يصدرون ـ نظير مقابل ـ معلومات مزورة عن المرضى . ورفعت جريمة الرشوة ، فى ذلك القانون ، إلى درجة أشد الجرائم جسامة ، وعقوبتها الأشغال الشاقة المؤبدة إلا إن كانت الرشوة لأداء فعل يعاقب عليه بعقوبة أشد (الإعدام) فتكون العقوبة هى نفس عقوبة ذلك الفعل مثل الرشوة لتسليم أسرار عسكرية مثلا . ويعاقب القانون الراشى والمرتشى على الرشوة حتى وإن لم يقع ذلك الفعل ، بمعنى أن الجانى يعاقب على نية الفعل إذا قدمت الرشوة (فى حالة الراشى) وقبلت (فى حالة المرتشى) ، حتى وإن لم يتم

الفعل الأصلى (تسليم الأسرار العسكرية مثلا) ، وبالرغم من مجافاة هذا الحكم للشرائط المعروفة للمسئولية الجنائية التى تستلزم وقوع الجرم أو ترابط الأفعال المؤدية إليه ارتباطا تكامليا لاتجزئة فيه فإن المشرع المصرى قد هدف من هذا التجاوز للمبادىء الجنائية العامة إلى حماية الحقوق العامة . وتنطبق نفس الأحكام (الأشغال الشاقة المؤبدة) على الاختلاس واستغلال النفوذ .

ترى ما الذى يقول به قانون السودان ؟ ما الذى كان يقول به القانون القديم ؟ وما الذى جاء به القانون الجديد أو على وجه التحديد القانون المحرف ؟ ترد الإشارات إلى جرائم الموظفين العموميين فى قانون عام ١٩٧٤ فى القسم الثالث من القانون (تقاضى مقابل للقيام بعمل أو الامتناع عن عمل رسمى) وعقوبته السجن لمدة خمس سنوات أو الغرامة أو العقوبتين المادة ٢٨ (أ) ... وفى القسم الثالث والعشرين (خيانة الأمانة) وعقوبتها الغرامة أو السجن مدة لاتتجاوز أربعة عشر عاما المادة (٣٥) . وقد عرف القانون الموظف العام نفس التعريف الذى ذهب إليه القانون المصرى المعدل ، ألا وهو كل شخص تعينه الحكومة المركزية أو الأقليمية أو أى سلطة محلية للقيام بواجبات عامة ـ قضائية ، شبه قضائية ، إدارية أو مركزية ـ وكل حامل براءة من ضباط قوات الشعب ، وكل معاون قضائى ، وكل شخص من غير أعضاء الهيئة التشريعية تعينه تلك الهيئة لأداء واجب يتعلق بمهامها ، وكل شخص يعمل فى مؤسسة من مؤسسات القطاع العام (المادة ١٤) . فما الذى جاء به قانون سبتمبر الذى قضى بقطع يد سارق الدرهم والدينار ... وبتطبيق حد الحرابة (الصلب والقطع من خلاف) على ناهبى المنازل ؟ ، لقد أبقى قانون سبتمبر على كل تلك المواد بنصها وشروحها وكانت اضافته الوحيدة لها هى إلغاء حدود السجن تاركا للقاضى حق تقديره تعزيرا ، كما أدخل عقوبة الجلد على كل واحدة من العقوبات على هذه الجرائم بل قدمها على السجن (الحكم بالجلد ، والسجن والغرامة) ، وعلنا نحسن الظن بالمام صناع القانون بالنحو العربى ونقول بأن واو العطف تشير إلى التتابع لا التفضيل ، بيد أنا نقول بأنه مع التشدد فى الأحكام ، فى حالات سرقة ونهب المال الخاص نجد ترخصا فى حالات انتهاب المال العام . وقد حملت مظنة التهاون هذا نحو الاعتداء على المال العام (بدعوى شبهة ملكية السارق له) . حملت هذه المظنة شيخ المحامين مصطفى مرعى لأن يتساءل فى مصر : « كيف يحد سارق الدينار ويعزر مختلس المال العام » . وقادت صيحة مصطفى مرعى تلك إلى تضمين مشروع القانون المصرى الإسلامى مادة تقول بتطبيق حد السرقة على كل من سرق مالا مملوكا للدولة أو لإحدى المؤسسات العامة أو الشركات أو المنشآت إذا كانت الدولة تساهم فى مالها بنصيب .

وتقتضى الأمانة هنا أن نقول بأن لجنة مراجعة القوانين لكيما تتماشى مع الشريعة الإسلامية كانت أكثر تبصرا من مجتهدى القصر عند اقترابها من هذه

القضية . فقد نصت المادة السادسة من مشروع قانون السرقة الحدية الذى اعدته تلك اللجنة تحت إشراف الدكتور حسن الترابى (وهو قانون لم ير النور) ... نصت المادة على أنه · « يعد مرتكبا جريمة السرقة الحدية كل من يأخذ ـ مخالفة لأحكام هذا القانون ـ مالا مملوكا لإحدى الهيئات أو المؤسسات أو الشركات العامة » . وهذا بلا شك اجتهاد يجافى أحكام الفقه التقليدى إلا أن الذى يترجاه المرء هو ألا يضطغن أصحاب هذا الاجتهاد على الآخرين اجتهادهم الذى قد يرفض أيضا الفقه التقليدى فى قضايا أخرى كثيرة .

الفاحشة ... وساء سبيلا :

ونأتى من بعد للحد الثالث وهو حد الزنى ، وقد غالى إمام أهل السودان ، كما غالى فقهاؤه فى نعت القانون القديم بالفجور والإباحية . ففى بيانه عند إعلان قوانين سبتمبر قال النميرى (الصحافة ١٩٨٣/٩/٩) : « راجعنا قانون العقوبات مادة مادة فوجدنا العجب العجاب ... وجدنا الزنى مباحا جهارا نهارا وبالتشريع فى بلد كالسودان تغلغل الإيمان فى قلوب أهله » ولا أخال الإمام قد راجع القانون القديم مادة مادة ، فلو فعل لما قال ما قال . ولا ندرى فى أى مادة من ذلك القانون اطلع الرئيس على مايبيح الزنى ، علما بأن القوانين لاتشرع لتبيح وإنما تشرع لتمنع أو تنظم ... فالإباحة أصل فى الأشياء لاتستلزم التشريع . وعلى أى فإن قانون عقوبات السودان لسنة ١٩٧٤ يتضمن قسما كاملا فى الجرائم المتعلقة بالزواج ووطء المحارم (القسم الخامس والعشرون) . ومن تلك الجرائم التى وردت فى القانون زنى المرأة المتزوجة (المادة ٤٣٠) ، والزنى بامرأة غير متزوجة (المادة ٤٢٩) وإغواء المرأة المتزوجة (المادة ٤٣١) ووطء المحارم (المادة ٤٣٢) . كما احتوى القانون أيضا فى الباب الثانى والعشرين (الجرائم الماسة بجسم الإنسان وبالحياة) نصوصا تدين الاغتصاب (المادة ٣١٦) والجرائم المخالفة للطبيعة (المادة ٣١٨) والأفعال الفاحشة على جسم شخص آخر بغير رضاه (المادة ٣١٩) . فالقانون إذن لايبيح الزنى ، ولا يبيح الفاحشة بل يجرم كل هذه الأفعال . وإن لم يكن القانون قد فرض الحد الشرعى على الزنى أو أشار إلى المواقعة التى تتم خفية وبرضا بين غير المتزوجين فلا يعنى هذا أن القانون قد أباحها . فالقانون الذى يحرمها قائم يعرفه أهل السودان ويقرأونه بين دفتى كتاب مقدس ، ومحور حديثنا هنا هو نقض اتهام الإمام وفقهائه وتابعيهم بأن القانون القائم يبيح المحرمات .

وعلى كل فإن قوانين سبتمبر لم تستنكف عن نقل كل هذه المواد التى أوردنا بنصها الحرفى من القانون القديم دون أن تضيف إليها شيئا غير الحدود وبضعة أوصاف نابية هى تلك التى قلنا فى مطلع هذا المقال إنها لاتصدر إلا عن مزاج سوداوى مريض ، أو عقل بدائى لا يدرك أن الالباء يخاطبون بالإشارة . ومثال ذلك

تعديل المادة ٣١٦ (أ) من القانون القديم والتى كانت تشير إلى أن الإيلاج يكفى لتوفر ركن المواقعة اللازم لجريمة الزنى لتصبح : « كل من أدخل ذكره أو حشفته أو مايعادلها من مقطوعها فى فرج شخص مطيق أو دبره دون رباط شرعى أو يسمح لآخر بإدخال ذكره أو حشفته أو مايعادلها عند مقطوعها فى فرجه أو دبره دون رباط شرعى يعتبر قد ارتكب جريمة الزنى » . فإن لم تكن هذه السوداوية فماذا تكون ؟ وكان التعديل الثانى هو إلغاء المادة التى تشير إلى الأفعال المنافية للطبيعة . ولاندرى أية حكمة تلك التى أملتها ، سائلين الله ألا يكون فى إلغائها رد لوجهنا الحضارى . وقد اتفق الفقهاء الذين ندعى للالتزام الحرفى بأحكامهم على أن حكم اللواط كحكم الزنى وإن اختلفوا فى العقوبة فعند مالك العقوبة هى الرجم مطلقا سواء كان الفاعل والمفعول به محصنا أو غير محصن . وعند الشافعى وأحمد الرجم للمحصن والجلد والتغريب لغير المحصن . ولايرى أبو حنيفة أنها فى حكم الزنا ولا تعاقب بعقوبته وإنما بعقوبة تعزيرية ، ولايمانع أبو حنيفة فى قتل معتادى الفاحشة أو حبسهم حتى الموت تعزيرا . ولم يشذ عن الفقهاء ، فى هذا ، إلا الظاهرية الذين قالوا بأنها معصية تستوجب التعزير الشديد دون تحديد (المحلى لابن حزم) .

●●●

قلنا إن الإضافة الكبرى لهذه المواد « الإباحية » كانت فى العقوبات مثل فرض عقوبة الإعدام إن كان الزانى محصنا والجلد مائة جلدة إن كان بكرا بجانب الجلد والتغريب لمدة عام (المادة ٣١٨) . كما نص القانون السبتمبرى على الإعدام والصلب والقطع من خلاف لكل من يدير محلا للزنى أو ممارسة أى أفعال جنسية محرمة . وحسب نص القانون فإن جميع هذه الأحكام تقتصر على المسلمين أما غير المسلم فتوقع عليه العقوبة التى يشرعها دينه السماوى وإن لم يكن هناك تشريع فيعاقب بالجلد ثمانين جلدة أو بالغرامة أو السجن لمدة لاتقل عن سنة . ونقف عند حد الزنى للمحصن (الإعدام فيما قال به القانون) . علما بأن الحد الإسلامى هو الرجم . ولاشك أن مشرعى « الصحوة » يعلمون هذا الأمر حق علمه بدليل إيرادهم فى (المادة ٦٤) من القانون السبتمبرى أن العقوبات هى الإعدام ، الإعدام مع الصلب ، الرجم ، القطع من خلاف ، الدية الكاملة أو الناقصة ، القصاص ، القطع ، الغرامة ، التجريد ، التعويض ، الجلد بالسوط ، السجن ، النفى والتغريب ، الحجز بالإصلاحية ، ولاشك فى أن الحالة الوحيدة التى تقول فيها الشريعة بالرجم هى الزنى ، ومع ذلك فلم يطبق القانون الإسلامى الذى يلتزم شرع الله ويرمى من يناهضه بالكفر هذا الحكم . فهل دفعهم لهذا عدم استساغة الناس للقتل رميا بالحجارة ولذا آثروا فرض الإعدام ؟ فإن كان هذا هو الحال فما الذى يجعلهم يرمون من لاتستسيغ نفسه القطع والصلب بالكفر والتعطيل ؟ . وبالرغم من أن حكم الرجم لم يرد أصلا فى القرآن فإنه ورد فى سنة الرسول القولية والفعلية مثل حديثه : « لايحل دم امرىء مسلم يشهد ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله إلا بإحدى ثلاث : النفس بالنفس ، والثيب الزانى ، والمفارق

لدينه التارك للجماعة » . وفى حديث آخر حدد الرسول القتل رجما بالحجارة : « خذوا عنى فقد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ، والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة » رواه مسلم وأبوداود والترمذى . بيد أن جميع قضايا الزنى التى تواترت لم يحكم فيها الرسول (ص) إلا بعد استنفاد شروط للإثبات قاسية تصل إلى حد الاستحالة . ومع هذا ففى الحالتين اللتين تم فيهما الرجم (حالة ماعز وحالة الغامدية) فقد صدر الحكم بعد إقرار المتهمين بالذنب وحسب الرسول إقرارهما تزكية وتوبة . بيد أن قانوننا « الإسلامي » لم يتجاف تطبيق الحكم المثبت بالسنة القولية والفعلية فحسب وإنما تجافى أيضا الإشارة إلى هذه الشروط فى الوقت الذى ذهب فيه إلى حد الإسفاف فى وصف « الايلاج » ، كما ذهب قضاة النار للتحايل على هذه الشروط القاسية بابتداع جريمة اسمها الشروع فى الزنى .

إن الزنى ظاهرة اجتماعية عرفها العالم قبل الإسلام وظلت تدينها الأديان والأعراف الكريمة . وبعض هذه الأديان كانت تتشدد فى معاقبتها تشدد الإسلام مثل اليهودية التى تقول بالقتل والرجم وقطع الرأس (التلمود) . كما أن المسيحية قد أدانت الزنى وتوعدت فاعله بجهنم وبئس المصير : « سمعتم أنه قيل لاتزن . أما أنا فأقول لكم : من نظر إلى امرأة فاشتهاها زنى بها فى قلبه . فإذا دعتك عينك اليمنى إلى الخطيئة فاقلعها وألق عنك فلأن تفقد عضوا من أعضائك خير لك من أن يلقى جسدك كله فى جهنم » (إنجيل متى ٥/٢٧ ـ ٢٨) . ومع هذا فقد تدرج الإسلام فى تحريمه للزنى ، والذى كان ظاهرة متفشية فى المجتمع الجاهلى ، بالرغم مما قالت به كل الأعراف والديانات . بدأ الإسلام أولا بحبس الزانيات . « واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا * . واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان توابا رحيما » (النساء ١٥ ، ١٦) . واختلف الفقهاء فى تفسير هذه الآية فمنهم من قال إنه قصد منها الحبس للنساء لا للرجال (ظاهر النص) ولا يلحق بالرجال إلا الأذى وقد يكون الأذى بالكلام (المحلى لابن حزم) . بيد أن هذه الآية قد نسخت ، فيما بعد ، بآية الزنا فى سورة النور : « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولاتأخذكم بهما رأفة فى دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » (النور ٢) . ووردت الإشارة إلى الزنى فى ستة مواقع بالقرآن ، ثلاثة منها فى سورة النور . فبالإضافة إلى الآية السابقة جاء أيضا : « الزانى لاينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لاينكحها إلا زان أو مشرك » . كما وردت الإشارة إلى الزنى من باب التنوير أو الوعيد فى ثلاث آيات : « والذين لايدعون مع الله إلها آخر ولايقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما * يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيها مهانا » (الفرقان ٦٨ ـ ٦٩) ، « يبايعنك على ألا يشركن بالله شيئا ولا يسرقن ولايزنين » (الممتحنة ١٢) ، « ولاتقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا » (الإسراء ٣٢) .

هذا ماكان من أمر الأحكام وتدرجها في الكتاب وماكان أيضا من تطبيق الرسول الكريم لها . ومع هذا فقد اختلف الفقهاء أيَّما اختلاف حول مفهوم الإحصان ، وقد وردت كلمة الإحصان ومشتقاتها فى مواقع عديدة من القرآن بمعان مختلفة . إلا أن الذى يعنينا من هذه المعانى مايتفق مع موضوع بحثنا ألا وهو العفة . « ومريم ابنة عمران التى أحصنت فرجها » (التحريم ١٢) أو التزويج : « والمحصنات من النساء إلا ماملكت أيمانكم » (النساء ٢٤) ومرة أخرى نجد خلافا بين الفقهاء حول الإحصان وهو خلاف ذو ظلال كثيفة فى مجتمع كالمجتمع السودانى يجمع بين المسلم ، والمسيحى ، والوثنى . فالفقهاء يختلفون على : إن كان الإسلام شرطا من شروط الإحصان بمعنى أن المتزوج غير المسلم لايعتبر محصنا بالرغم من زواجه بسبب من عدم إسلامه . ومن بين هؤلاء مالك وأبوحنيفة وهما يستشهدان بقول الرسول الكريم لحذيفة بن اليمان حينما هم بالزواج من كتابية غير مسلمة : « دعها فإنها لاتحصنك » ولايوافق الإمامين الرأى الشافعى وأحمد وابن حزم فكلهم يرى أن الإسلام ليس بشرط للإحصان لأن الأديان جميعها تحرم الزنى بيد أن جميع الفقهاء يشترطون الحرية فى الإحصان .

وتماما كما فى حالات اختلافهم حول قتل المسلم بالذمى ، وقتل الحر بالعبد والتى أشرنا إليها ، يجابهنا هذا الإشكال فى جريمة الزنى. ومصدر الإشكال هو مايقول به الفقه الإسلامى حول مالك اليمين والذى شهدناه (فى حالات القتل) بأن ملك اليمين يعلو على الآدمية عند بعض الفقهاء الثقاة ، ويصدق نفس الأمر على الوطء . فابن القيم ، مثلا ، يحدثنا فى (إعلام الموقعين) بقوله « أباح للرجل أن يستمتع مع أمته بملك اليمين بالوطء وغيره . ولم يبح للمرأة أن تستمتع من عبدها لابوطء ولا غيره . فهذا أيضا من كمال هذه الشريعة وحكمتها . فإن السيد قاهر لمملوكه ، حاكم عليه ، مالك له . والزوج قاهر لزوجته ، حاكم عليها ، وهى تحت سلطانه ، ولهذا منع العبد من نكاح سيدته للتنافى بين كونه مملوكها وبعلها وبين كونها سيدته وموطوءته » . بل إن حق المالك هذا يذهب حتى إلى جواز تطليق الأمة المتزوجة حتى تحل لمالكها . وننقل عن ابن القيم مرة أخرى ، هذه المرة من سفره العظيم (زاد الميعاد فى هدى خير العباد ، الجزء الرابع) قوله : « ومما حرمه النص نكاح المزوجات وهن المحصنات واستثنى من ذلك ملك اليمين فأشكل هذا الاستثناء على كثير من الناس . فان الأمة المزوجة يحرم وطؤها على مالكها » . ويحاول ابن القيم حل هذا الإشكال بقوله « إن ملك اليمين أقوى من ملك النكاح وهذا الملك يبطل النكاح دون العكس ... فالمسبية يحل وطؤها لسابيها بعد الاستبراء وإن كانت مزوجة ، وهذا قول الشافعى وأحد الوجهين لأصحاب أحمد . وهو الصحيح كما روى مسلم عن ابن سعيد الخدرى أن رسول الله (ص) بعث جيشا إلى أوطاس ، فلقى عددا فقاتلوهم فظهروا عليهم وأصابوا سبايا . وكان ناس من أصحاب رسول الله (ص) تحرجوا من غشيانهن من أجل ازواجهن من المشركين فأنزل الله عز وجل فى ذلك : « والمحصنات من النساء إلا ماملكت أيمانكم » فهن لكم حلال إذا انقضت عدتهن ، فتضمن هذا الحكم إباحة وطء

المسبية وإن كان لها زوج من الكفار » .

هذا هو الفقه الموروث . ترى أين مكان هذا الفقه الموروث فى عالم اليوم ، بل أين مكان أحكام الإسلام إذا كان قصارى استيعابنا للإسلام ، وفهمنا لأحكامه هو التفسير الحرفى للآيات ، والتمثل القردى لآراء فقهاء القرون الخوالى ؟ ! ، ولن يفيدنا فى معالجة مانوقع بأنفسنا من حرج من جراء هذا التوجه التهرب من مجابهة الحقائق ، خاصة إن جاء هذا التهرب من الذين يقولون بأن تجاوز النص القرآنى ، من أجل مصلحة ، حتى وإن لم ينسخ ذلك النص ، هو كفر ومروق وارتداد باعتبار أن الله مانسخ آية إلا وأتى بأحسن منها . ومن بين هذه الآيات التى لم تنسخ آية السيف وماتبعها من سبى ثم مايتبع هذا من أحكام آشرنا إليها . ومن الغريب حقا أن نفس الرجال والنساء الذين يقولون هذا الحديث قد أباحوا لأنفسهم إسقاط بعض هذه الأحكام إما لأنها لاتستساغ فى عالم اليوم (حكم الرجم بالحجارة فى الزنا) أو لأنها أصبحت ـ حسب دعواهم ـ غير ذات موضوع فى ظل الواقع نعيش ، مثل إسقاط سهم من فى الرقاب فى آية الزكاة (انظر إلى قانون الزكاة الصحوى فى الفصل العاشر من هذا الكتاب) . ومع هذا فإن الذين يسقطون من « فى الرقاب » هم أنفسهم نفس الرجال الذين يتحدثون عن الجهاد فى سبيل الله لا كجهاد بالفكر والرأى ، أو بالكلمة والقلم ، وإنما كجهاد حرب وضرب ودوننا قانون القوات المسلحة (وهو موضوع سنعود إليه فى بحثنا حول السياسة الشرعية فى الفصل السابع) . فلا نخال أن جيش السودان الذى حدد له واجب أساسى هو الجهاد فى سبيل الله ورفع راية لا إله إلا الله سيجاهد فى سبيل الله بإمامة قائده العام للناس فى الصلوات ، أو بآذان رئيس أركانه بأنْ حى على الفلاح من مئذنة جامع القوات المسلحة فجهاد الجيوش هو الضرب والطعن ، ومن جانب آخر فإن الذين تدعونا آية السيف إلى جهادهم من المشركين والوثنيين حتى يدخلوا فى دين الله أفواجا وإلا حقت عليهم العبودية وكل مايتبعها من أحكام (إلا من استأمن منهم من غير المشركين) فمعروفون أيضا ، وقد جاء وصفهم فى آيات لم تنسخ ، وبعض هؤلاء الوثنيين يشاركوننا الوطن ويطالبون بحقهم فى حكمه بشريعة ليست هى شريعة الإسلام كما يعرفه الفقهاء وإنما هى شريعة العصر ، شريعة الدول المتقدمة التى تتساوى فيها حقوق المسلم مع حقوق غير المسلم حتى وإن كان وثنيا .

حد الشرب .. والمنكرون من أهل المدينة :

ورابع الحدود التى نتناول هو حد الخمر . وقد كان حظر الخمر مناسبة طيبة لمظاهرة إسلامية تمثلت فيما عرف بيوم إراقة الخمور ، كما كان حد الخمر هو الأسهل تطبيقا ، وبالتالى الأقرب تناولا للتشهير بأهل المدينة من المنكرين فى « الإمامة » . إلا أن الإمام النميرى لم يقف بالأمر عند هذا الحد بل ذهب يدين قوانين السودان وأنظمة الحكم فيه منذ الاستقلال لأنها أباحت الخمر . وكان ذلك فى خطابه المشهود فى يوم الطلقاء وهو اليوم الذى فتحت فيه أبواب السجون ليخرج منها عتاة المجرمين (٢٩ سبتمبر ١٩٨٣) . وقف النميرى يومذاك يقول

للطلقاء : « تعودون اليوم إلى المجتمع وقد تبدل الحال وغيرنا ما بأنفسنا وحكمنا بكتاب الله . . لقد دخلتم السجن والخمر حلال وخرجتم والخمر حرام جزاؤها الجلد » (الصحافة ١٩٨٣/٩/٣٠) . والحلال والحرام أمور لايقرها حاكم وإنما يقول بها الشارع الأعلى . فى قانونه الأسمى . فالخمر قد حرمها القرآن وهو إمام المسلمين الحق لا ذلك الإمام الدعى المحتال : « وكل شيء أحصيناه فى إمام مبين » (يس ١٢) . بيد أنه من الظلم الفاحش أن يقول قائل بأن قوانين السودان كانت تحل ماحرم الله . فقانون عقوبات السودان المفترى عليه قد أورد بابا كاملا حول الإهانة ، والتكدير ، والسكر (القسم السابع والعشرون) . ويجرم فى ذلك الباب السكر فى مكان عام أو أى مكان يعتبر الدخول فيه تعديا (المادة ٤٤٣) كما يجرم السكر فى مكان خاص مع السلوك المعيب (المادة ٤٤٤) . وجاء القانون الجديد ليبقى على هيكل المادتين مع إضافة الحدود الشرعية إليهما . فالمادة المعدلة تقول « كل من يشرب خمرا يعاقب بالجلد أربعين جلدة إذا كان مسلما » ثم تمضى للقول بأن الرائحة تكفى لإثبات الشرب إذا ثبت للمحكمة أنها رائحة خمر . وعدلت المادة (٤٤٤) لتقرأ : « كل من يشرب خمرا ويقوم بإزعاج أو مضايقة أو استفزاز مشاعر الغير يعاقب بالجلد أربعين جلدة مع السجن إذا كان مسلما أو بالجلد والغرامة أو السجن إذا لم يكن مسلما . كما أضيفت المادة (٤٤٩) والتى تدين كل من يتعامل فى الخمر بالصنع أو البيع أو الشراء أو النقل أو بأية وسيلة أخرى من وسائل التعامل يعاقب بالجلد والغرامة والسجن .

ويتضح من هذه التعديلات أن المشرع بدأ بتحريم الشرب على المسلمين وحدهم مما يعنى إباحته لغير المسلم ، وهذا يتفق مع رأى جمهور فقهاء المذاهب الأربعة والذين يعفون الذمى والمستأمن من عقوبة شرب الخمر لأنهما لايؤمنان بحرمتها وإن قالت بالحد الظاهرية . أما المادة الثانية والتى تعاقب السكارى على إزعاجهم وتكديرهم لصفو البشر فقد أصبحت لهم عقوبتان ، عقوبة للمسلم هى الجلد والسجن وعقوبة بالجلد أو السجن أو الغرامة لغير المسلم ، ومع الالتزام الظاهرى بما تقول به الشريعة فى هذه الأحكام فإنها فى جوهرها ، لا تخلو من تناقض مع الشريعة ، كما أن القضاة ، فى تطبيقها ، قد تجاوزوا الشريعة والقانون معا ، فتخيير القاضى مثلا فى الحكم بين الجلد والسجن والغرامة بالنسبة للمسلم مجافاة للشريعة لأنه يجعل الحكم تعزيرا . فإن كان الذى يسعى إليه الشارع بفرض الجلد هو تطبيق الحدود فلا مكان لعقاب آخر مع حدود الله القاطعة ، وإن كان الأمر تعزيرا متروكا لولى الأمر فما هى الحكمة فى فرض الجلد حتى على النساء والشيوخ ، اللهم إلا إن كان الهدف هو الإذلال بالعقاب الجسدى ؟ ومن ناحية أخرى فإن الحرص على الإشارة إلى البينة بالرائحة تتعارض مع حكمة الشرع الخالدة فى الترخص فى العقوبات ألا وهى درء الحدود بالشبهات ، وقد أسلفنا الإشارة إلى رأى الإمام ابن تيمية الذى يرفض فيه البينة فى الشرب بالرائحة أو التقيؤ . كما أن إباحة القانون الشرب لغير المسلم ممن لاتحرم أديانهم الشرب لم تكن تعنى شيئا بالنسبة لقضاة الإسلام فى السودان فما اكثر ماحدث محاكم الطوارىء الفتيان من ابناء الجنوب من غير المسلمين بتهمة الشرب . ولن

نشير هنا إلى الحكم الذى صدر على العامل الكنسى منارا سانتنا إذ تعلل القضا
فى الحكم عليه بتهمة التعامل فى الخمر والتعامل ليس هو ، بحال ، الحيازة ، وك
هذا يقودنا إلى القول بأن أهداف الشارع وقضاته لم تكن هى تطبيق حدود الل
بقدر ماكانت هى الإساءة والإذلال لأهل السودان ، المسلم منهم والمسيحى

إن السكر ظاهرة معافاة ، ومن أجل هذا استهجنته الشرائع ، وحرمه الإسلام
وحاربه الدعاة الإصلاحيون ومن بين أولئك الدعاة الهندوكى مثل موراجى ديسا
أو الملحد مثل قورباشيف وكاذب من يدعى بأن تشريعات السودان « الطاغوتية
كانت تحلل الشرب لأن هذه القوانين قد تضمنت مواد فى قانون العقوبات تستهج
السكر كما تضمنت قوانين مستقلة تحظر التعامل فى الخمر مثل قانون الخم
البلدية . فلا مشاحة إذن فى النهى عن الشرب ، ولا جرم فى استهجانه ، بيد
كل هذا لابد له من أن يتم بإدراك بصير للواقع الموضوعى إلا إن كان الهدف
إرضاء غرور عقائدى فى نفس الوقت الذى نعلم فيه علم اليقين بأن هذه القوان
لاتطال إلا بالبسطاء لأن علية القوم تغمرهم رعاية الشرطى الذى يشرب ، والقاض
الذى يشرب ، والوزير الذى يشرب ، والمحامى الذى يشرب ، والجندى المجا
فى سبيل الله الذى يشرب . وهؤلاء جميعا هم ولاة الأمر فى ديار المسلمين

وآخر إشارتنا للجدود تتناول حد القذف الذى أوردته المادة ٤٣٣ فى :
القانونين ومرة أخرى كان التعديل الذى طرأ على المادة هو تبديل العقاب
الحفاظ على كل عناصر الجريمة كما يقول بها القانون « الطاغوتى » . والقذف
الاسلام هو رمى المحصن بالزنا أو نفى نسبه ، وللقذف حدان ، حد أصلى
الجلد وحد تبعى هو عدم قبول شهادة المحدود فى قذف . والحد الأصلى أو
القرآن الكريم بما لايدع مجالا للشك : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأ
بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة » (النور ٤) . إلا أن الفقه مرة أخرى
ذهب إلى تبيان الإحصان الذى تعنيه الآية الكريمة فذكر أن من بين شروطه الـ
والإسلام ، إذ لا إحصان مع الكفر ، ومن بين هؤلاء الكفار غير المحصنين
يجلس على منصة القضاء فى السودان ، بل فى أعلى مراقيه يصدر ويؤيد أحـ
لإسلام .

نخلص من كل هذا الحديث إلى أن القانون الإسلامى المزعوم هو صورة د
الأصل من القانون الطاغوتى الذى ادعى فقهاء الصحوة إلغاءه . وحتى فى ال
اليسير الذى عدل منه (إدخال الحدود) لم يملك مجتهدو القرن الخامس ع
الهجرى (وعله الميلادى ، فقد عشنا فيه ظلمة كظلمات القرون الوسطى) ، الق
على إعادة تكييف الجريمة لتوافق الفقه الموروث حول هذه الجرائم بل نقلوها
القانون القديم نقل القرود . ومع هذا وذاك فلم يَسْتَحِ هؤلاء الصاغة ، كمـ
يستحِ من تبعهم من الفقهاء من الوقوف على المنابر يعلنون ، ما وسعتهم ر
الحلقوم ، اندثار قوانين الطاغوت وبزوغ شرع الله ، ولم يدر هؤلاء وأولئك
الحياء شعبة من الإيمان ، ولا إيمان لمن لاحياء له .

الفصل الثالث

أمن الأمة.. وبغى الظلمة

« ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام »
(النحل)

قانون أمن الدولة .. والأمانة الفكرية :

قبل أن نتناول فى اقتضاب جوانب من القانونين الآخرين اللذين صحبا قانون العقوبات وهما قانون الإثبات وقانون أصول الأحكام القضائية لابد لنا من وقفة قصيرة حول جانب آخر تضمنه قانون العقوبات المنسوب للإسلام لم نتطرق إليه فى الفصل السابق . والجانب الذى نعنيه هو تضمين قانون أمن الدولة فى صلب قانون العقوبات . ولم يخل القانون القديم (قانون العقوبات لسنة ١٩٧٤) من مواد تتناول الجرائم الموجهة ضد الدولة (القسم التاسع) مثل إثارة الحرب ، والإخلال بالأمانة الرسمية ، وإفشاء المعلومات الرسمية ، وإثارة الفتنة ، وإثارة الكراهية ضد الطوائف أو الكراهية ضد الدولة . وفى ذات الوقت تضمن ذلك الباب من القانون نصا يقول بأن النقد الموجه للحكومة أو التعبير عن عدم الموافقة على سياساتها لا يشكل جريمة إذا كان بحسن نية وبأسلوب معتدل . وتناول القسم الحادى عشر لونا آخر من الجرائم ضد الدولة هى الجرائم المتعلقة بقوات الشعب المسلحة مثل التمرد ، والتحريض عليه ، وإيواء الهاربين من الخدمة العسكرية ، والتدريب غير المشروع ، أو الجرائم المتعلقة بقوات الأمن مثل إثارة التذمر بين أفرادها . ومن جانب آخر تناول القانون الجرائم التي تهدد الطمأنينة العامة مثل التجمهر غير المشروع ، والشغب ، والتهجم على موظف عام أثناء أداء واجبه ، والإخلال بالأمن العام .

هذا هو مفهوم قانون العقوبات لسنة ١٩٧٤ للجرائم ضد الدولة . وقد كانت كل هذه المواد جزءا من القانون السودانى العام منذ الاستقلال حتى جاء نظام مايو فأضاف للجرائم ضد الدولة أموراً وتعريفات أخرى تضمنها جميعا ، فيما بعد ، قانون أمن الدولة مثل الخيانة ، والتجسس ، وتخريب الاقتصاد القومى . وقد بنى ذلك القانون على الأمر الجمهورى رقم ٤ الذى صدر فى عام ١٩٧٠ بهدف "حماية الثورة" . ونأمل ، بإذن الله ، أن نتناول فى مقالات لاحقة قصة هذا الأمر الجمهورى : كيف صدر ، وكيف طبق ، ومواقف القوى السياسية المختلفة منه

آنذاك ، فمثل هذه الدراسة أمر ضرورى فى مجتمع تغتال فيه الحقيقة كل صبح ، وتذبح وقائع التاريخ فى كل منعرج .

وعلى كل فقد كان الابتداع "الإسلامى" فى سبتمبر هو إضافة مواد هذا القانون (قانون أمن الدولة) وتضمينها فى قانون العقوبات السبتمبرى بصرف النظر عن جذورها "الطاغوتية" (قانون أمن الدولة) أو "الإلحادية" . (الأمر الجمهورى رقم ٤) . فقد أضيفت للقانون السبتمبرى مثلا المادة (٩٦) جريمة تقويض الدستور وإثارة الحرب ضد الدولة وعقوبتها الإعدام أو السجن المؤبد أو السجن لمدة أقل . مع جواز التجريد من الأموال . ولا تقف الجرائم التى فصلتها المادة (٩٦) عند حد إثارة الحرب والتآمر مع الدول الأجنبية وإتلاف المرافق العامة بل تضمنت أيضا إذاعة البيانات الكاذبة أو المغرضة حول الأوضاع الداخلية ، وحيازة وإعداد أى محرر أو مطبوع يتضمن مثل هذه البيانات . كما أضيفت للقانون المادة (٩٨) والتى تشير إلى جرائم تخريب الاقتصاد القومى مثل التعامل التجارى مع الدول المعادية ، التهريب ، الإضراب غير المشروع ، الترك الجماعى للعمل حتى ولو فى صورة استقالة جماعية .. وتعاقب هذه الجرائم بنفس العقاب المنصوص عليه فى المادة (٩٦) .



وكما أسلفنا الإشارة فإن جميع هذه المواد قد جىء بها من قانون أمن الدولة الذى يفترض فيه أن يكون قانونا "طاغوتيا" شأن غيره من القوانين الموروثة وكلها لا يمت بسبب إلى مفاهيم الفقه الإسلامى حول امن الأمة ولا نقول الأمن القومى أو الوطنى ، فالإسلام لا يعرف قوما ولا وطنا وإنما يعرف الأمة المسلمة . وقد يفيد أن نذكر أن هذا القانون (قانون أمن الدولة) كان محل نقد الكثير من العاملين بالقانون ، من بين مؤيدى النظام ، لا لمجافاته للقانون الطبيعى وإنما لتعارضه مع الدستور . وقد تناولنا هذا الأمر بتفصيل فى مقالاتنا التى نشرت فى عام ١٩٨٠ وصدرت فيما بعد فى كتاب (لا خير فينا إن لم نقلها) (٣٣٦ ـ ٣٣٨) . بيد أن هذا ليس هو الأمر الهام ، الأمر الهام هو أن واحداً من محررى قوانين سبتمبر (عوض الجيد) كان من بين أولئك الذين قالوا بهذا الرأى فى معرض دفاعه عن المواطن جعفر أشيقر والذى اتهم تحت قانون أمن الدولة بتهمة تخريب الاقتصاد الوطنى . وكان مرتكز دفاعه يومذاك هو تعارض ذلك القانون مع الدستور . وبعبارة أخرى فقد نسب مشروع قوانين الصحوة إلى الإسلام قانونا وضعيا لا يمت للإسلام بسبب ، بل هو قاصر حتى بالمقاييس الوضعية . فموضوع محاكمتنا إذن ليس هو قانون أمن الدولة ، فلهذا مجال آخر ، وإنما الذى نحاكم هو منهج ينم عن انعدام كامل للامانة الفكرية إن سلكه المشرعون عن علم ، أو يعبر عن قصور معرفى حول مايقول به الإسلام بشأن أمن الأمة المسلمة إن انتهجوه عن جهل .

الإسلام .. ومفهوم الأمن العام :

قلنا إن للإسلام أحكامه وزواجره ونواهيه حول أمن الدولة وحمايتها . فللإسلام مفاهيمه الخاصة به حول المعارضة المشروعة ، وحول الفتنة ، وحول الطاعة والولاء ، وحول التجسس . وفى الأساس فإن الإسلام يحض الناس على الجهر بالقول أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر . بل إن هذا الحض على الجهر بالقول هو مناط المسئولية الفردية فى الإسلام : " ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون " (آل عمران ١٠٤) ، وقد سمى الغزالى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بالقطب الأعظم فى الدين ، والمهمة التى اناطها الله بالنبيين أجمعين . ومضى الغزالى يقول عن النهى عن المنكر بأنه "لو طوى بساطه وأهمل عمله لتعطلت النبوة ، واضمحلت الديانة ، وفشت الضلالة ، وشاعت الجهالة واستشرى الفساد ، واتسع الخرق ، وخربت البلاد ، وهلك العباد" (الإحياء) . هذا هو المكان الذى أولاه الإمام الغزالى للمعارضة فى الإسلام بل ذهب إلى حد القول بأن الناس مأمورون بها وهذا مناط قوله "ولتكن منكم أمة " ولتكن فعل أمر ، وظاهر الأمر الإيجاب . وكان عمر بن الخطاب ، عليه رضوان الله ، من أكثر الناس حضا للولاة والرعية ، على حد سواء ، على الجهر بالحق "فلا خير فيهم ان لم ينطقوا به ، ولا خير فيه إن لم يسمعه" . كما كانت رسالته إلى ولاته دوما هى حفزهم على قول الحق إذ " أنه لن يبعد من رزق أو يقرب من أجل أن يقول المرء حقا" . فالإسلام ، إذن ، دين يدعو الناس إلى الجهر بالقول .. فلا صمت على المنكر ، ولا صمت على الفاحشة ، ولا صمت على المعصية وما كل المنكرات ، والفواحش والمعاصى فى نظر الإسلام هى الشرب والزنا .. فالطغيان منكر .. والكذب آية نفاق .. والنفاق شرك أصغر ..

ومن الجانب الآخر فإن الإسلام يلزم الناس بطاعة أولى الأمر منهم حتى لا تكون فتنة وهذا أمر تقتضيه سلامة الأمة ، وحسن إدارتها . بيد أن الفتنة التى يعنيها الإسلام هى فتنة الضلالة والشرك ، وفتنة العصيان لأمر الله . والفتنة لغة هى الإحراق والاختبار فيقال فتن الذهب اى أدخله فى النار لاختباره ، ولهذا أسمت العرب صائغ الذهب بالفتان . وجاء فى محكم التنزيل : " يوم هم على النار يفتنون * ذوقوا فتنتكم هذا الذى كنتم به تستعجلون " (الذاريات ١٣ ، ١٤) . ونزلت هذه الآية فى الكاذبين الذين هم فى جهل بما سينتهون إليه ، فيقال لهم ذوقوا فتنتكم أى عذاب حريقكم وهم على النار يفتنون (أى يحرقون) . كما وردت الفتنة فى القرآن أيضا بمعنى الامتحان مثل قوله تعالى : " ولقد فتنا قبلهم قوم فرعون وجاءهم رسول كريم " (الدخان ١٧) ، وقد تواترت الإشارة إلى الفتنة فى القرآن فى أكثر من ستين موقعا بمعان مختلفة ، أكثرها يشير إلى الفتنة بمعنى الضلالة أو الشرك مثل قوله تعالى : " واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب " (الأنفال ٢٥) . « وقاتلوهم حتى لا تكون

فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير » (الأنفال ٣٩) . أو بمعنى العصيان مثل قوله تعالى : " لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم والله عليم بالظالمين * لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلبوا لك الأمور حتى جاء الحق وظهر أمر الله وهم كارهون » (التوبة ٤٧ ـ ٤٨) . وتشير الآية إلى المتخلفين عن الخروج مع الرسول (ص) وهم يتعذرون كاذبين ، وهناك من يصغى لهم ويصدقهم علما بأنهم ما ابتغوا بتخلفهم ذلك إلا حمل الناس على العصيان لأمر الله .

ويحسب الإسلام الفتنة ، بهذا المعنى جرما أشد شناعة من القتل :." واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل " (البقرة ١٩١) . بل إن الفتنة أشد شناعة من القتل فى الأشهر الحرم : " يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير ، وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه اكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل " (البقرة ٢١٧) . وتشير الآية إلى أنه إن كان القتال فى الأشهر الحرم ذنب (كما فعلت سرية عبدالله بن جحش فى شهر رجب وهى تهاجم من مكمنها قوافل قريش) فان قريشا التى صدت المسلمين عن ذكر الله ومنعتهم من المسجد الحرام لم تبتغ إلا الفتنة ، والفتنة أشد من القتل .

فإن كانت فى الإسلام فتنة فهى ليست عصيان أوامر حاكم ظالم ، أو إضراب موظفين يطالبون برد حقوقهم وتحسين أوضاعهم وإنما هى الصد عن سبيل الله ، ومنع المسلمين من تنفيذ أوامره ونواهيه ، والخروج عن السلطان الذى يرفع رايات الإسلام الحق ورايات الإسلام هى البر والتقوى والعدل والإحسان . فطاعة السلطان ـ ونكرر مرة أخرى حتى يسأم المغالطون التكرار ـ طاعة مشروطة بالأمر بالمعروف وإقامة ركائز العدل ، لا طاعة أى متسلط كائد يتاجر بالدين . وقد عرف الفقهاء الخروج عن طاعة السلطان بالبغى ، والبغى عندهم هو الخروج عن الإمام بغير حق فلو كان خروجهم بحق فليسوا ببغاة . وقد قال بهذا الرأى الحنفية (تكملة ابن عابدين) كما قال به الحنابلة مثل رأى ابن عقيل وهو يشير الى خروج الحسين ابن على على يزيد بن معاوية . ووافق كليهما الرأى الظاهرية وهم يقولون بجواز خروج الرعية على الإمام الجائر (المحلى لابن حزم) . وكان رأى الإمام الغزالى ، فى هذا الشأن ، رأيا قاطعا أنكر فيه أن يكون الإمام الجائر سلطانا شرعيا بأى حال من الأحوال . فعلى حد قوله "إن السلطان الظالم يجب عليه أن يكف عن ولايته وهو إما معزول أو واجب العزل وهو على التحقيق ليس بسلطان" (الإحياء) . ولم يتخل من الفقهاء فى هذا الرأى إلا المالكية الذين قالوا بالعمل بأخف الضررين وهو الحفاظ على وحدة الأمة والصبر على ظلم السلطان حتى يقضى الله أمرا كان مفعولا (حاشية الدسوقى على الشرح الكبير لسيدى أحمد الدرديرى) . ولا شك فى أن رأى المالكية هذا لا يمكن أن يكون تعبيرا عن جوهر الإسلام الذى يفترض أن العدالة هى القطب الأعظم فى الدين ، والذى يحسب أن أفضل الجهاد عند الله هو قول الحق أمام سلطان جائر .

ومن الجانب الآخر فإن للإسلام ، أيضا ، فهمه الخاص للطاعة . فالطاعة ، فى الإسلام ، طاعة لله لا طاعة مطلقة لحاكم دنيوى . وقد أبدع الإمام ابن تيمية فى تكييفه الفقهى لمفهوم الطاعة حينما جعل مناط طاعة الرعية للحاكم هو طاعة الراعى لأوامر الله ونواهيه . يقول الإمام بأن الطاعة المقصودة ليست بطاعة للحاكم وإنما هى طاعة لمن تجب له أولا وهو الله . وذهب الإمام إلى أنه "إما أن يكون هو المطاع (أى الإمام) فى كل شىء وإن نازعه غيره من المؤمنين باجتهاد إذا لم يعلم أن غيره أولى منه فإن كان الإمام هو الأول فلا إمام لأهل السنة بهذا الاعتبار (الطاعة المطلقة) إلا رسول الله (ص) فإنه ليس عندهم من يطاع فى كل شىء إلا رسول الله (ص) . وهم يقولون كما قال مجاهد والحكم ومالك وغيرهم كل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله (ص) . وإن أرادوا بالإمام الإمام المفيد فذلك لا يوجب على أهل السنة طاعته إن لم يكن ما أمر به موافقا لأمر الإمام المطلق رسول الله (ص) . وهم إذا أطاعوه فيما أمر الله بطاعته فإنما هم مطيعون لله والرسول" . فحتى الطاعة ، عند ابن تيمية ، من الناحيتين الفقهية والفلسفية هى طاعة لله والرسول وليست للإمام .

التجسس .. والعين المفقوءة :

وحول وسائط المراقبة الأمنية فإن للإسلام أيضا مفهومات خاصة تقوم على قيم ومبادىء هامة مثل حرمة الإنسان وداره وماله . فالتجسس ، وهو ظاهرة تعرفها كل الأنظمة الحديثة بل تحسبها ضرورة من ضرورات حفظ الأمن فيها ، أمر يحرمه الإسلام . إن دول العالم جميعها تمارس أنماطا عديدة من التجسس العلنى والخفى . على أن الدول الليبرالية منها تخضع هذا النمط من المراقبة على المواطنين لقيود بعضها دستورى ، وبعضها قانونى ، وبعضها إجرائى . وفى واقع الأمر فان طبيعة المجتمع الليبرالى المفتوح نفسها قد تجهض هذه الجهود الرقابية عبر اثارتها من جانب المعارضة البرلمانية والصحافة الحرة ، وحق اللجوء للقضاء للطعن فى شرعيتها . أما الأنظمة الشمولية ، بطبيعتها المغلقة ، تمارس أنواعا من التجسس ينزع الأمن من قلوب الناس ، ويجعل الإنسان فى خشية وحذر حتى من اقرب الأقربين . فأين موقع الإسلام وأحكامه من كل هذا ؟ وهل تنطبق هذه الأحكام على الأسلوب الذى كانت تدار به دولة الصحوة "الإسلامية" فى عهد النميرى ؟ وفى هذا الشأن نقول بأن رأى الفقهاء يجمع على تحريم التجسس على المواطن المسلم ، وهو رأى قائم على سنة الرسول . ففى الصحيحين عن أبى هريرة : "من اطلع فى بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفقأوا عينه" . وفى رواية ثانية لهذا الحديث الشريف جاء بها النسائى والدارمى وأحمد : "من اطلع فى بيت قوم بغير إذنهم ففقأوا عينه فلا دية ولا قصاص" . وقد غالى الشافعية والحنابلة عندما أخذوا بظاهر هذا الحديث ـ أى حق المتجسس عليه فى أن يفقأ عين المتجسس ـ إلا أن الحنفية والمالكية خالفوهم الرأى بقولهم إن الحديث قد

قصد منه الزجر ومبالغة النكير على التجسس (النووى على مسلم) . إن إدانة الشرع للتجسس هى توكيد لفلسفة الإسلام فى توقير كرامة الانسان . واحترام حريته الشخصية ، وتقديس حرمة داره ولذلك ترخص الإسلام للناس فى بلاياهم طالما استتروا عليها . وهذا هو مناط الحديث المتواتر "أيها الناس ان لكم ان تنتهوا عن حدود الله . فمن أصاب من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله فإنه من يبدى لنا صفحته نقم عليه كتاب الله" (أورده مالك فى الموطأ) . بل إن هذا الحكم ليصدق حتى على حق الوالى فى النهى عن المنكر ، والذى هو قوام الدين وقد حدثنا الإمام الغزالى فى الإحياء "كل منكر موجود فى الحال ظاهر للمحتسب بغير تجسس" . بيد أن فقهاء المائة الخامسة عشرة لم يستطيعوا الارتقاء إلى هذى القمم الشماء من العدل والتسامح فخرجوا على الناس بقوانين شوهاء أخذت من الإسلام بطرف ، ومن القانون الوضعى بطرف ، ومن الأفكار النزوية للإمام القائد بطرف آخر . ولذا فلا عجب فى أن يذهب بهم البغى حدا يجعلهم يدخلون على قانون البينات "الإسلامى" مادة تلزم المحاكم بقبول البينة حتى وإن جاءت قسرا وتقول تلك المادة . "لا ترفض البينة المقبولة لمجرد أنه تم الحصول عليها بوسائل غير مشروعة حتى ما اطمأنت المحكمة إلى سلامة البينة من الناحية الموضوعية" (المادة ١١) .

أواه للعلم !!

فإن كانت هذه هى مفاهيم الإسلام لأمن الدولة بمعنى مفاهيمه حول الطاعة ، ومفاهيمه حول الرقابة الأمنية ، ومفاهيمه حول البغى فأين وقفت دولة الصحوة من كل هذا ؟ ونعيد من جديد بألا تثريب على أية دولة علمانية أن تضع من القوانين والمؤسسات ماتحمى به أمنها القومى ، وتحمى به مؤسساتها الدستورية ، وتحمى به كيانها الاقتصادى . وقد يختلف الناس فى شرعية هذه القوانين .. فهناك من ينكر شرعيتها لإنكاره لشرعية مصدرها . وهناك من ينكر شرعيتها لتعارضها مع القيم الدستورية التى يقوم عليها النظام .. وهناك جماعة ثالثة تنكر شرعيتها لتعارضها مع مبادىء القانون الطبيعى وكل هذا شىء ، أما أن يقال لنا بأن هذه القوانين الوضعية هى سنة الإسلام ، أو أنها القوانين التى تعبر عن قيمنا وتعكس تقاليدنا فهو شىء آخر ، بل - علم الله - هو الكذب الصراح ، والدجل العاهر . فشأن كل القوانين الأخرى لا تعدو هذه القوانين الأمنية أن تكون جهدا لا يبتغى به وجه الله وانما يهدف منه إلى مرضاة السلطان ولا نتجه بالحديث إلى القساوسة الأيفاع الذين صاغوا هذه القوانين أو بالحرى نقلوها نقلا من القانون القائم (فما كان لهم من فضل حتى فى صياغتها) وإنما نتجه به إلى العلماء الفضلاء الذين وقفوا يدافعون ويبررون فإن كان هؤلاء الفضلاء يجهلون مايقول به الإسلام حول الامن فاواه على العلم .. وإن كانوا يعلمون ويكتمون الحق بذهابهم لتحليل المنكر فما أظلم الإنسان لنفسه . وأى ظلم للنفس أكثر من المماراة فى الحق وبعد ،

أفيلومنا أحد إن قلنا بأن دولة الصحوة تلك لم تجد من يتحلق حول إمامها غير الجهلة الأدعياء ، والمنافقين الخراصين ؟

وعلنا نقف عند بعض نماذج من التطبيق والاجتهاد لندلل على مانقول . وليكن اول ما نورد هو الحديث المشهود للإمام النميرى فى الرابع والعشرين من مايو عام ١٩٨٤ (عام الفتح) . وقف الإمام يومذاك ليقول للناس : "إن النهج الإسلامى ألا نأخذ بشبهة .. ألا ندين الناس إلا ببينة ، ألا يكون الظن السيىء الا كالمكر السيىء لا يحيق إلا بأهله ، لا نستوحى المسلمين بالظنون ، لا نتخذ من الشكوك قرائن ، ندرأ الحدود بالشبهات .. نداري عورات الناس لا نفضحها .. ندخل البيوت من أبوابها" .. كان هذا جزءا من خطابه المكتوب الذى كان يقرأ .. ثم ترك كل ذلك جانبا بعد أن تملكته سليقته العدوانية واخذ يقول : "كل ذلك هو الإسلام الصحيح حقا .. لكن الإسلام له طوارىء وعندما يرى المجتمع قد فسد وانحرف انحرافا شديدا .. نعلن الطوارىء ، ندخل البيوت ، نضبط ، نفتش .. من يشرب فى الخفاء ، من يزنى .. كل بيت سنفتشه وندخله .. **الإسلام امرنا بذلك**" (الصحافة ١٩٨٤/٥/٢٥) . وصحبت تلك البلطجة العدوانية زلة فرويدية عندما أعلن الإمام "ايوه سنحاكمكم بالقانون البطال ده" ، وهكذا أصبحت شريعة الله هى "القانون البطال" . وقد عم السرور وجوه الإسلاميين وهم يستمعون إلى هذا الهذر ، فهم كإمامهم يعرفون حق المعرفة أن المبتغى والغاية ـ مبتغاه ومبتغاهم ـ من هذه القوانين هو هذا العدوان الذى كان يتحدث عنه "حامى البيعة" ، ولهذا عمت الفرحة ، وعلت البسمات على الوجوه ، وبعد مضى شهرين من خطابه المايوى مضى الإمام المتقحم فى اجتهاداته العشوائية يقول ، عند تلقى البيعة من رجال الهيئة القضائية وديوان النائب العام ، "إن نبى الإسلام أول من أعلن حالة الطوارىء فى الإسلام تطبيقا لنصوص القرآن الكريم الداعية إلى الحذر والاستعداد . فحين دخل الرسول العظيم مكة فاتحا لم يغفل النبى ـ وهو صاحب الوحى ـ أن يتخذ الحيطة والحذر وعبقرية القائد العسكرى ليهادن ويصالح دون أن يترك الحزم والحيطة التى بها يحمى جنده المجاهدين من كيد الخونة وأهل الغدر . فى ذلك الوقت أعلن مناديا "من دخل بيته وأغلقه عليه فهو آمن ، ومن دخل بيت أبى سفيان فهو آمن ، ومن دخل المسجد الحرام فهو آمن " . وهذا الإعلان باللغة العسكرية والمفهوم العسكرى الحديث ليس إعلانا فقط لحالة الطوارىء بل أمر بحظر التجول (الأيام ١٩٨٤/٧/١٣) أو هناك إسفاف وتقحم أكثر من هذا ؟ بل أو هناك إهدار لعظمة الإسلام وتسامحه أكثر من هذا ؟ ففتح مكة الذى مازالت تجلجل عبر التاريخ كلماته الخالدة "اذهبوا فأنتم الطلقاء" أصبح حالة طوارىء ، وأحكاما عرفية ، وحظر تجول فى عرف الإمام مجدد المائة الخامسة عشر .. وا إسلاماه !!

اما الواقعة الثانية فهى ماصنعه الإمام وقضاته ودعاته فى ظهر الجمعة ١٩٨٤/٨/٣ عندما وقف المواطن صلاح المصباح فى واحد من مساجد

الخرطوم ، وقد أحسن الظن بدعوة الإمام للنصح وحضه على الشورى ، وقف المواطن ليخاطب الإمام بكل ما يقتضيه المقام من إجلال وتوقير (فللمساجد حرماتها) .. إلا أن الإمام ، الذى أخذته العزة بالاثم ، أبى أن يخاطبه مواطن عادى أمام الناس حول منهج حكمه بالرغم من أنه هو الداعى للنصح . وما تذكر إمام الهدى كيف سمح عمر الفاروق لامرأة أن تقف لتخطئه وحمد الله على هذا .

ويذكر الناس كيف أن هذا المواطن قد قدم للمحاكمة بتهمة إزعاج الأمن تحت المواد ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١٢٧ (أ) من قانون العقوبات "الإسلامى" .. ويذكر الناس كيف حرم المتهم من حقه فى استدعاء شهود الرأى لأن القضية تتعلق بفهم وتفسير مبادىء الشريعة حول النصح والشورى (وكيف يفتى والنميرى وقضاته القاصرون بالمدينة ؟) .. وقد ذهب واحد من هؤلاء القضاة للقول بأن المحكمة على علم **كامل** بالفكر الإسلامى ، والكمال لله . ولاشك فى أن ذلك القاضى "الكامل" لم يقرأ فصل تورع السلف عن الفتيا فى (إعلام الموقعين) فقد أورد ابن القيم فى ذلك الفصل الضافى قول الإمام أحمد بن حنبل عن ابن أبى ليلى . "أدركت عشرين ومائة من الأنصار من أصحاب رسول الله (ص) ما منهم رجل يسأل عن شىء إلا ود أن أخاه كفاه ، ولا يحدث حديثا إلا ود أن أخاه كفاه" .

ومع هذا تقدم المواطن الشجاع بدفاعه فى اليوم التالى وقد تلخص فيما يلى

أولا : واجب حاكم المسلمين فى الاستشارة والاستئناس بآرائهم فيما يختص بشئون الدولة وأمور المسلمين عملا بقول رسولنا الكريم (ص) : "أشيروا على أيها الناس" وإن كان هذا مسلك الرسول (ص) فمن الأولى أن يكون ذلك لزاما على أى حاكم مسلم .

ثانيا : حق المسلم فى تقويم الحاكم عن طريق النصح والرأى : قال رسول الله (ص) "الدين النصيحة . قالوا لمن يارسول الله قال الله ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم" .

وقد سار الخلفاء الراشدون على هذا المنهج فقد قال سيدنا أبوبكر الصديق فى خطبته الأولى : "لقد وليت عليكم وليس بخيركم فإن أحسنت فأعينونى وإن أسأت فقومونى" .

وعندما خاطب سيدنا عمر بن الخطاب المسلمين قال : "إن رأيتم فى اعوجاجا قومونى" . فقال له أحد الأعراب "والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناك بحد سيوفنا" .

وعندما اعتلى سيدنا عمر المنبر فى إحدى المرات أخذ يحض الناس على تقليل المهور ترغيباً فى الزواج فانبرت له امرأة من عامة المسلمين تحاجه بكتاب الله

وقال ماهذا ياعمر ايعطينا الله بالقنطار وتعطينا بالدينار ؟ فلم يجفل الخليفة من معارضيها وقال "اصابت امراة واخطأ عمر" .

وفي عهد سيدنا عمر وصلت إلى بيت المال ابراد يمانية فوزعها عمر على أهل المدينة ووقف يخطب في المسجد وقال "أيها الناس السمع والطاعة" فوقف أعرابي وقال "لا سمع ولا طاعة" فسأله عمر عن السبب فأجاب لقد أتتك أبراد يمانية خصصت كل واحد من أهل المدينة بواحدة وأنت رجل ضخم الجسم طويل عريض أراك تلبس قميصاً منها وما اظن إلا أنك خصصت نفسك ببردتين فلم لا تساوي نفسك ببقية المستحقين ؟ "فاخذ عمر يقلب بصره في أنحاء المسجد يبحث عن ابنه عبدالله فلم يجده فقال اين عبدالله بن عمر ؟ فوقف وكان في جانب من جوانب المسجد فقال له عمر أجبه ياعبدالله ـ فقال عبدالله : لقد أعطيت بردتي لأبي فاكمل بها قميصه فقال الأعرابي "أما الآن فالسمع والطاعة" .

وفي موقف أخر في نقاش لعمر مع الناس قال أحدهم . "اتق الله ياعمر" فغضب لذلك بعض الصحابة فقال عمر "دعوه فوالله لا خير فيكم إن لم تقولوها ولا خير فينا إن لم نسمعها ونتقبلها" كان هذا هو دفاع المصباح ، دفاع قائم على سنن الرسول وصحبه ومع هذا فلم يجد فتيلا مع قضاة الطوارىء الذين أصدروا حكمهم بجلد المتهم وسجنه .

ولأسباب مجهولة رفع ذلك الحكم إلى محكمة الاستئناف لا من جانب المتهم وإنما من جانب المحكمة وفي ظل ذلك "العدل الإسلامي الوارف" كان قاضي الاستئناف هو نفسه قاضي المحكمة الابتدائية ولذا فلم يكن غريباً أن يؤيد الحكم الذي أصدره بنفسه (السجن عامين والجلد ثمانين جلدة) . إلا أن موضع الغرابة جاء عندما أضاف القاضي لحكمه القول بأنه "يعرف المتهم وما وجد لديه من وثيقة تؤكد ارتباطه بجبهات معادية للتوجه الإسلامي عامة وفئات من أهل البدعة والضلال الخارجين على الكتاب والسنة وإجماع المسلمين من أمثال محمود محمد طه مما يؤكد سوء القصد » وهكذا لم يعد قاضي الاستئناف قاضيا يفصل في الخصومات على ضوء الحقائق الموضوعية المثبتة أمامه بل داعية مبشرا كدعاة البابوية يوزع صكوك الغفران والتكفير . وكان هذا هو منتهى فهم قضاة "الصحوة الإسلامية" لعدالة الإسلام .. وفي واقع الأمر فقد كان "القاضيان" (وليس على الله بمستكثر أن يجمع العالم في واحد) قاصرين حتى بمفاهيم القانون الوضعي . فكيف يتهم رجل ويحاكم بتهمة الإثارة على ورقة وجدت في جيبه لم يسمح له بأن يقرأها على الناس ، ولم يوزعها عليهم كمنشور ، ولم يسلمها ، بنفسه ، حتى للرئيس الإمام علما بأن تسليمها للرئيس لا يشكل جريمة إثارة ، اللهم إلا إذا كان المعنى بالإثارة هو إثارة أحاسيس الرئيس ، وهي أحاسيس ، فيما نعلم ، تجرحها لمسات النسيم ولو كان "القاضيان" يملكان الحد الأدنى من المعرفة بالقانون

الوضعى لحاكما الرجل بتهمة حيازة منشور عدائى (المادة ١٠٥ [illegible] (المادة ١٢٧ آ) ولكن لا تثريب عليهم أجمعين ، فجوهر الحدود [illegible] النميرية هو إذلال الرجال وبث الرعب فى نفوس الناس حتى لا يجرو احد على [illegible] الحق أمام الفساد المستشرى

قانون الاثبات .. والتشويش المضل :

نأتى من بعد للقانونين الأخيرين اللذين صدرا فى حمى التشريعات المسموة باطلاً للإسلام . وأول هذين القانونين هو قانون الإثبات لسنة ١٩٨٣ (امر مؤقت رقم ٣٦ لسنة ١٩٨٣) . وقد يفيد أن نذكر هنا أن ذلك القانون تحريف لمشروع قانون الإثبات الذى أعد على عهد الدكتور زكى مصطفى وكان القانونى الناشئ عوض الجيد مقررا لتلك اللجنة ولا شك فى أن فقيه الصحوة قد اخرج ذلك القانون من جعبته ثم أعمل فيه معوله و "بسطرينته" هدما يقضى على السياق المنطقى للقانون ، وإضافات كرص الطوب على يد الفعلة غير المهرة . ولهذا فقد جاء هذا القانون ، كمثيلاته من القوانين التى أصدرها أيفاع القصر ، حافلا بالتناقض مع المبادىء الدستورية التى تستند إليها القوانين والأحكام فى السودان . وكان الواجب يقضى ، لو كان هناك أدنى اهتمام بالشرعية والدستورية ، إما بتعديل النصوص الدستورية التى تتعارض مع هذه القوانين ، او بقبول الحاكمين للنتيجة المنطقية لصدور ذلك القانون إلا وهى الطعن فى دستوريته . ومن الغريب حقا أنه حتى بعد إعداد تعديلات الدستور وتقديمها لمجلس الشعب ظلت تلك النصوص باقية ، إذ لم تمسها يد بالتعديل . وكل هذا إن دل على شىء فإنما يدل إما على جهل المشرع بالهيكل الدستورى الذى تحكم به البلاد ، أو استخفافه الكامل بالدستور .. وعلى أى فالذى يستهزىء بشرع الله لن يجد غضاضة من الاستخفاف بدستور وضعى .

ومهما يكن من أمر فإن الشرائع والقوانين ، أغلبها ، لا تختلف فى طرق الإثبات مثل البينة ، والقرائن ، وعلم القاضى ، واليمين ، والإقرار ، وشهادة الخبراء . وإن كان الإسلام يضيف إلى طرق الإثبات هذه شيئا آخر لم تعرفه الشرائع الأخرى ألا وهو اللعان . وقد ورد اللعان فيما عرف بآية اللعان : "والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم" . فإن كان المقذوف هو الزوجة والقاذف زوجها يحد إلا أن يلاعن فيها أى يقول فى مكان عام : "اشهد الله أنى لمن الصادقين فيما رميت به زوجتى هذه بالزنى بفلان" ، ثم يقول "لعنة الله على إن كنت من الكاذبين" . وترد الزوجة بالإنكار ثم تتبعه باللعنة ان كانت كاذبة . وتترتب على اللعان أحكام كثيرة مثل الفرقة بين الزوجين ، ونفى النسب ، بل حد الزنى . كما أضاف الفقه الإسلامى إلى اليمين ما يعرف باليمين الحاسمة وهى غير

اليمين التكميلية أو كما يسميها القانون المصـرى باليمين المتممة أى التى يستكمل بها القاضى اقتناعه . ويفترض أن الذى يقسم لا يكذب لذا سمى الفقهاء اليمين الكاذبة باليمين الغموس لأنها تغمس صاحبها فى النار . وقد وردت الإشارة لليمين الحاسمة فى قانون الإثبات "الصحوى" فى المواد ٥٨ إلى ٦٢ . كما وردت نفس المادة فى قانون الإثبات المصـرى (المادة ١١٤) : "يجوز لكل من الخصمين أن يوجه اليمين الحاسمة إلى الخصم الآخر . ومن وجهت إليه اليمين عليه أن يردها على خصمه" كما أوردت المادة (١١٨) من القانون المصـرى : "كل من وجهت إليه اليمين فنكل عنها دون أن يردها على خصمه وكل من ردت عليه اليمين فنكل عنها خسر دعواه" . إلا أن إضافة فقهاء السودان المجددين لليمين الحاسمة فهى صيغتها كما وردت فى المادة ٦٢ والتى تقول : "تكون تأدية اليمين بأن يقول الحالف . أحلف بالله العظيم القوى الجبار العالم ببواطن الأمور القادر على أن يسخطنى إذا كذبت" أو لا يرى القارىء ما نعنيه بالإسفاف والتقعر فى بعض ما أضيف للقانون القائم . ولا شك فى أن الذى قام بصياغة هذه المادة إما أن يكون امرأة أو رجلا يكثر من مخالطة النساء ، فأهل السودان لا يعرفون مثل هذا القسم (يسخطنى) إلا بين نسائهم ، وعلى أى فإنا لنحمد للصائغ أو الصائغة أنهما لم يجعلا الطاء تاء كما تنطق الكلمة الجاهلات من النساء .

إن أهم مايميز طرق الإثبات فى الشريعة الإسلامية خاصة فى الحدود هو الترخص فى البحث عن المخارج للناس فى حالات الاتهام درءاً للحدود بالشبهات . ومن ذلك فرضه لشروط قاسية فى الشهادة حتى لا يؤخذ الناس بالظن الآثم ، أو تخرص الكاذبين ، علما بأن الشهادة مأمور بها ، بل إن كتمانها إثم لما فيه من أضرار بحقوق العباد . "ولا نكتم شهادة الله إنا إذا لمن الآثمين" (المائدة ١٠٦) . "ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فهو آثم قلبه" (البقرة ٢٨٣) . ويقول إبن عباس إن معنى "آثم قلبه" هو أن كتمان الشهادة من الكبائر . على أن هذه الشهادة التى يحض عليها القرآن لا تجوز إلا بعلم ، أى لا تجوز بالسماع والنقل : "ولا تقف ماليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا" (الاسراء ٣٦) . كما لابد للشاهد من ان يكون شاهد حق وهو به عليم : "ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق وهم يعلمون" (الزخرف ٨٦) .

ومع كل هذه الآيات البينات ، والحض الصريح على النطق بالشهادة إلا أن أئمة الهدى الراشدين قد أباحوا كتمانها فى بعض المواقع حرصا على توقير كرامة البشر ، وستر العورات . وهذه هى عظمة الإسلام الذى أراد أن يجعل منه زبانية الثمانينيات سوط عذاب ، وآلة تشهير ، وسلاح ترهيب . وقد وردت أحاديث كثيرة عن رسول الله (ص) تثبت مانذهب إليه من ادعاء ، وكلها تحض على كتمان الشهادة إن كان فى هذا الكتمان مايستر عورة مسلم . وقد ذهب الرسول الكريم ، فى هذا الشأن ، مذهبا بعيدا . ويروى الإمام مالك فى الموطأ عن سهيل بن أبى

صالح عن أبيه عن أبى هريرة ان سعد بن عبادة قال لرسول الله (ص) "أرأيت لو أنى وجدت رجلا مع امرأتى أأمهله حتى آتى بأربعة شهداء » قال "نعم" . وقد حملت هذه السنة المطهرة الإمام مالك على القول بجواز كتمان الشهادة فى الحدود (الموطأ) . فقد روى عن سعيد بن المسيب : "بلغنى أن رسول الله (ص) جاءه رجل يدعى هزال يتهم رجلا آخر بالزنى وذلك قبل أن ينزل قال له رسول الله (ص) : "ياهزال لو سترته بردائك كان خيراً لك" . وروى الترمذى عن رسول الله (ص) : "من ستر على مسلم ستره الله فى الدنيا والآخرة" . وحدث الامام مالك ايضا عن سعيد بن المسيب فقال : "إن رجلا جاء إلى أبى بكر يتهم آخر بالزنى فقال له أبوبكر : "هل ذكرت هذا لأحد غيرى "" : قال . "لا" فقال له أبوبكر : "تب لله واستتر بستر الله فإن الله يقبل التوبة من عباده" . وقد ذهب عمر حدا أبعد من صاحبه فى الحرص على ستر العورات . ومن ذلك موقفه مع من جاء يتهم المغيرة بن شعبة بالزنى وكانوا أربعة شهود عدول . قال ثلاثة منهم بأنهم شاهدوا الحدث وفق مايقول به الشرع فى الأدلة والبينات ، أما الرابع فذكر بأنه قد شاهد المغيرة "واقدامه بادية ، وأنفاسه عالية ، وأمره منكز" . فلم يقبل عمر هذا دليلا بل أمر بحد الأربعة بتهمة القذف فى مسلم ، وماكان أربعتهم بقاذفين وإنما كانوا شهودا ولا حد على الشاهد . ويسمى الفقه الإسلامى هذا اللون من الستر بستر العفة .

وضمانا لكمال الشهادة ، وحماية حقوق العباد ، وزجر المعتدين المتكذبين ذهب الإسلام إلى احتساب شهادة الزور فى درجة الشرك "واجتنبوا قول الزور حنفاء لله غير مشركين" وفى الصحيحين قال رسول الله (ص) "إلا أنبئكم بأكبر الكبائر ؟ قالوا بلى يارسول الله قال : الشرك بالله ثم عقوق الوالدين . وكان متكئا فجلس ثم قال الا وقول الزور ، ألا وقول الزور . فما زال يرددها حتى قلنا ليته سكت" . ولأجل هذا دعا الفقهاء ، كما أسلفنا القول إلى فرض عقوبات قاسية على قول الزور فصاحبا أبى حنيفة ومالك والشافعى افتوا بأن يضرب قائل الزور ضربا موجعا ويحبس .. وأضاف مالك إلى هذا وجوب الطواف والتشهير به .

ومن جانب آخر فإن الإسلام يترخص أيضا فى قبول الإقرار حتى إن بعض الفقهاء قد قالوا بقبول رجوع المقر عن إقراره فى الحدود لأن الحدود حدود الله ، والله غنى عن الناس ، وإن كانوا لا يقبلون مثل هذا الرجوع فى الأموال ، وهى حقوق الناس ، كما نهى الإسلام عن إقرار الإكراه ففى حديث عمر : "ليس الرجل بأمين على نفسه إن جوعته أو ضربته أو اوثقته" .

وبالرغم من أن بعض الفقهاء قد أجاز الإكراه للمتهم المعروف بالفجور مثل قطع الطرق والقتل فإن مالكا أبى أن يجيز هذا حتى وإن كشف عن المسروق لاحتمال وصول المسروق إليه من غيره (المدونة الكبرى) .

وتوكيدا للعدالة وحيدة القاضى فقد نهى الفقهاء عن حكم القاضى بعلمه فى

المدعى به سواء كان علمه هذا قبل التولية أو بعدها ، وهذا هو رأى مالك . أما الحنفية فقد آجاروا للقاضى آن يحكم بعلمه فى كل شىء عدا الحدود . ففى قول محمد وأبى يوسف صاحبى أبى حنيفة "وأما الحدود فلا يقضى فيها بعلمه لأنه حصم فيها فهى حق الله وهو نائبه إلا فى حد القذف فإنه يعمل بعلمه لما فيه من حق العبد" . فأى ترخص .. وأى رفق .. وأى عدل أكثر من هذا ؟ ولكن اين كل هذا مما كنا نراه فى محاكم الطوارىء التفتيشية والتى حدثنا الدكتور الترابى بأنها اقرب شىء إلى قضاء الإسلام ؟ أين مثل هذه المبادىء الحانية من قهر المتهمين لا على يد الشرطة وإنما على يد قضاة "الإسلام" ؟ وأين هى من التحايل على وصم الناس بالفاحشة بابتداع تهم الشروع فى الزنى ؟ وأين هى من القضاة الذين يحكمون بعلمهم وهو علم منقوص كما حدث مع المواطن المصباح وهو يدان لطاهويته المدعاة ؟ وأين هى مما هو أخطر من ذلك ، ونشير إلى قضية الردة التى أصدر قضاة النار أحكامهم فيها لا على ضوء الوقائع المثبتة أمامهم وإنما بعلمهم ومعرفتهم وعقلهم .. وعلمهم مشبوه .. ومعرفتهم قاصرة ، وعقلهم رقيق .

جريمة العصر .. وبشر الحافى .

وعلنا نظلم التاريخ إن لم نقف عند تلك المحاكمة التاريخية والتى كانت ، بما اكتنفتها من جهالة جهلاء وضلالة عمياء ، إدانة للحاكمين قبل أن تكون إدانة للشيخ الوقور الذى أبى له صدقه مع نفسه أن يقف احتراما لمن هم ليسوا بأهل لاحترامه . وقف الشيخ الجليل يومذاك متهما بإثارة شعور الكراهية ضد النظام ، وإزعاج السلام العام ، ولم يكن قد فعل شيئاً أكثر من نشر رأى آمن به بأسلوب هادىء ومنطق رصين فما استجاش محمود الجموع لمحاربة النظام كما فعل غيره من المعارضين فى مارس ١٩٧٠ أو يوليو ١٩٧٦ . ولا دبر انقلابا عسكريا على النظام كما فعل غيره من المناهضين فى يوليو ١٩٧١ وسبتمبر ١٩٧٥ .. ولا قاد تمردا عسكريا كما فعل غيره فى جنوب السودان منذ عام ١٩٨٣ . وبصرف النظر عن كل ماقلنا به عن مفهوم المعارضة فى الإسلام ، وهو مفهوم عجز عن الإرتقاء إلى استيعاب حكمته الطغاة والمهووسون على حد سواء ، إلا أن تلك القضية ما كان لها إلا آن تقف عند حدها ألا وهو إثارة شعور الكراهية ، وإزعاج السلام العام . بيد أن قاضى الطوارىء ترك كل هذا جنبا ليلج فى عقل الأستاذ العالم الذى أبى أن ينطق بكلمة أمام من لا يفهم مايقال ولا يقول ما يفهم . ثم جاءت محكمة الاستئناف من بعد لتترك كل ما أوردته المحكمة الابتدائية من حقائق فذهبت إلى الأضابير لتنبش منها حكما صادرا ضد المتهم من جهة غير مؤهلة أساسا لإصدار مثل ذلك الحكم وتبعهما الإمام "حامى البيضة وراعى الذمة" بخطاب طويل أصدره ، فيما قال ، "باسم الله وباسم الشعب وباسم الثورة" يؤيد فيه إدانة الشيخ الوقور والحكم بإعدامه . ولم يمنع الحياء ذلك الإمام الذى لا يستحى من أن يقول "ونحن إذ نؤيد الإدانة والعقوبة بجميع المواد القانونية التى أدانت بها

المحكمة المتهمين ، نشيد بالتسبيب الوافى الذى جاء فى حكم محكمة الاستئناف ، والجهد الذى بذلته محكمة الموضوع" وكان هذا الجهد الوافى الذى اشاد به الإمام جهد يوم وبضع يوم . (الصحافة ١٨ يناير ١٩٨٥)

والإمام الذى لا يستحى هذا هو نفس الرجل الذى كان يباهى بالشيخ العالم ويترجى أن يجمع بينه وبين العلماء ليناظرهم . كان هذا هو موقفه فى مطلع عام ١٩٧٦ عندما بعث إليه عدد من المشايخ برسالة ضافية تصف الإخوان الجمهوريين (انصار محمود طه) بالمروق والارتداد وتطالب بحظر نشاطهم ومصادرة كتبهم . وقد رد الجمهوريون يومها على تلك الرسالة برسالة أخرى جاء فى ختامها رغم محاولات هؤلاء الأشياخ المتكررة لاستعداء الشعب واستعداء السلطة علينا لا ننطوى على حقد أو مرارة من آثار هذا الفعل ، كما وقد يتبادر إلى بعض الاذهان . ولذا فنحن لا نستعدى عليهم أحدا ، ولكنا نرى أن من حقنا ومن واجبنا أن نطالب السلطة كما نطالب الشعب بتضييق فرص المراوغة عليهم ، وذلك بفتح منابر عامة للحوار بيننا وبينهم حتى يشيع الوعى فى صفوف الشعب" . وهكذا لم يحمل الجمهوريون يومذاك غلا ولم يضطغنوا شيئا على الذين كانوا يسعون لنهش لحومهم ، كما انهم لم يدعوا للحوار حتى يسود رأيهم بل لكيما "يشيع الوعى فى صفوف الشعب" .

وحسب النميرى يومها أن الإخوة الجمهوريين ، بمواقفهم الجرئية ضد خصوم النظام من الإسلاميين السياسيين ، أصبحوا تُبعاً لا حلفاء بل إنه سعى فى محاولات متكررة لأن يضيف محمودا وصحبه إلى قوائم المسترزقة من العلماء فما طال من ذلك شيئا لأن محمودا كان مثل بشر الحافى يملك الدنيا ولا تملكه . ويحدثنا الرواة كيف أن الخليفة المأمون قد استعان بالإمام أحمد بن حنبل ليمد لبشر بشىء من العطايا تعينه على الحياة . فقال له أحمد . "لا تفعل ياأمير المؤمنين ان بشرا يملك الدنيا لأنه يملك نفسه . إن بشرا قد فر إلى الله فهان عنده متاع الدنيا ، وفر من نفسه فقهرها ، وفر من ماله فتساوى عنده الدر والحصى" .

ولكن ما إن اتخذ الجمهوريون موقفهم المعادى لتوجهات النظام التى تشوش على الناس فهمهم للدين حتى انقلب عليهم الإمام الحانق . وكانت هذه فرصة العمر للذين عجزوا طيلة ربع قرن من الزمان من مقارعة الحجة بالحجة ، والرأى بالرأى . فقد كان الجمهوريون عبر ثلاثين عاما يهزون نبض الناس بالكلمات ، حين كان خصومهم يقرعون رؤوسهم بالهراوات . وجد النميرى ، إذن ، ضالته التى كان ينشد . وكانت ضالته هذه ذبحا ثمينا يجعل منه أمثولة لمن عداه ، من اتهم منهم بالإلحاد مثل الشيوعيين والبعثيين ، ومن اتهم بالمروق والزندقة مثل الصادق المهدى . ولم يعجب الناس كثيرا من مسلك أمير المؤمنين ، فقد عرفوا فيه مثل هذا المكر الحانق إلا انهم ظنوا أن تلفعه برداء الإسلام سيجعله أكثر مهاداة ، وأوفر عدلا . وما علم هؤلاء بأن أميرنا الذى يبشر بالحسنى فى المنابر هو واحد من أولئك

الذين ورد ذكرهم فى الأثر . ويحدثنا الحسن البصرى عن رسول الله : "سيكون بعدى أمراء يعطون الحكمة على منابرهم وقلوبهم أنتن من الجيف" . مضى الإمام فى حملته الناقمة تلك بعد أن انقطعت به المطايا فى بيداء التخبط وهو عاجز عن كسب طاعة الناس بالحق ، فأراد أن يردهم إليها بالسيف والمشنقة . واندفع وراءه فى تلك الحملة الناقمة فتية تمادوا فى الهوس ، وأشياخ أركسوا فى الجماح . وكهول أعيوا رهطهم فى شبابهم ولا يصلح العطار ما أفسد الدهر .

فالقضية ، فى حسابنا ، لا تعدو أن تكون قضية انتقام ومثلى وترهيب . وهى بهذا الفهم تعبير عن جنون مريض وهلع فضاح .. جنون حاكم خولط فى عقله ، وهلع طاغية تطايرت روحه شعاعا وقد اكتنفته المصائب من كل حدب . فأمره أيسر وأوضح من أمر أولئك الذين مالأوه فى ذلك الجرم الشنيع . وما كان ليواطىء ظنين العقل هذا ، فى جرمه الفاحش ذاك ، إلا فسل فاقد مروءة ، أو مجانف للحق لا يستنكف عن مجاوزة شرائع الأرض ، أو متكذب على الدين لا يتردد فى العدوان على شرائع السماء .

إن الذى شهدناه يومذاك من جانب هؤلاء المواطنين إنما هو امتداد لتحامل سياسى قديم من موتورين ذوى موجدة .. وما اضطغنوا على تلك الجماعة الا لأنها قد عرتهم فكريا امام الناس بقلم رشيق ، وجدل هادىء ، ومنطق رصين . وكان سلاح خصومهم الذى يجبهون به كل ذلك المنطق والجدل هو الفتك الجسدى ، واستثارة الغوغاء ، واستعداء السلطان . كما كان رد الجمهوريين أمام كل واحدة من هذه التعديات هو السلام لأن السلام ، حسب قولهم ، هو جوهر الحضارة الإسلامية المقبلة . "فالسلام هو حقيقة حياة النبى الكريم ، وهو قلب القرآن وفؤاده . وقد حقق النبى الكريم السلام الداخلى فى نفسه ولذلك كان حرا يحترم حرية الآخرين .. وكان عزوفا عن السيطرة على الآخرين .. ونحن كدعاة للسنة لا نرى السنة فى المظهر الذى يتظاهر به رجال الدين ، وإنما نلتزم السنة فى الجوهر وهو الخلق . هو السلام ولذلك لا نستعمل العنف بل لا نرد على العنف إلا فى الحالات القاهرة وفى أضيق الحدود بغرض إبطال أثره ، وليس بغرض الانتقام . وبذلك عرفنا فى حياتنا اليومية ، وفى عملنا العام المتصل ، وفى عمر حركتنا الذى بلغ الخامسة والثلاثين عاما ، ولم تحسب علينا حادثة واحدة بل ولا كلمة نابية" .. كانت هذه واحدة من رسائل الأستاذ ، عقب واحدة من جوادث التعدى المتكرر على صحبه .. وكانت رسالته تلك رسالة لصحبه ولعامة الناس .

ومن المخزى حقا أن قامة بعض القضاة يومذاك قد تقاصرت بسبب الهوس المحموم من ردع تلك التعديات .. تقاصرت قامة بعض القضاة والذين لم يترج منهم الناس الانتصاف للجمهوريين ، أو القصاص من خصومهم بل توقعوا منهم الانتصار للقانون والنظام . كان هذا هو حال محكمة أم درمان فى يوليو ١٩٧٧

ومحكمة الاستئناف في أكتوبر عام ١٩٧٨ . ولكيلا نظلم القضاء السوداني بمثل هذا التعميم نقول : إن قضاءنا قد عرف أيضاً رجالا أمناء اتخذوا الرأي النقيض في قضايا مماثلة مثل القاضي الفذ عبدالله أبو عاقلة أبوسن رئيس محكمة الاستئناف في مدني عام ١٩٧٤ .. وحكم نفس المحكمة برئاسة نفس القاضي وصحبيه الأمينين محمد نور طمبل وبكري سر الختم .

وعلى كل فلو كان أولئك الذين واطأوا الإمام في ذلك الجرم الشنيع من رجال الدين والسياسة يملكون الحد الأدنى من التواضع العلمي لما اقدموا على ما اقدموا عليه بهذه البساطة المتناهية . فبالرغم من أن هذا المقام ليس هو بمقام جدل فقهي حول الردة حتى لا نقع في فخ منصوب باعتبار أن موضوع الردة قضية مطروحة (فالأمر كله انتقام وترهيب) .. بالرغم من هذا فقد يفيد أن نشير إلى مايقول به الشرع حول الردة . فقد وردت الردة بمعنى الرجوع عن الدين في أكثر من موقع بالكتاب الكريم مثل : "إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين" (آل عمران ١٠٠) . "إن تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم" (آل عمران ١٤٩) . "إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ماتبين لهم الهدى الشيطان سول لهم" (محمد ٢٥) . "يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم" (المائدة ٥٤) .

ولم يثر موضوع الردة في الإسلام بصورة حادة إلا بعد وفاة الرسول الكريم وفي مرات ثلاث كلها في إطار فتنة سياسية . وكان أهمها على عهد أبي بكر حينما امتنع البعض عن أداء الزكاة مما حمل أبا بكر على حمل السلاح لردع المرتدين . وكانت الردة - بهذا الفهم - عملا تخريبيا لتقويض الدولة . وكانت الفتنة الثانية بين الأحزاب عقب مقتل عثمان وقد صحبتها اتهامات الخوارج بالردة والمروق لكل من قبل التحكيم ، وبالتالي كفر الخوارج عامة المسلمين . وبالرغم من أن الخوارج كانوا يمثلون الطائفة التطهرية والثورية بين المسلمين آنذاك لرفضهم الفساد واستنكافهم الضعف في الحاكم فإنهم ذهبوا في أخريات أيامهم إلى مغالاة لا يبيحها الاسلام مثل قولهم "من زنى فهو كافر ، ومن سرق فهو كافر ، ومن شرب الخمر فهو كافر ، ومن شك في أنه كافر فهو كافر" . ولا شك في أن مثل تلك الغلواء لا تتعارض مع نصوص الإسلام وروحه فحسب بل تتناقض أيضا مع كل الأصول العقلانية لديننا الحنيف . وقد كان أبو حامد الغزالي - بوضوح بصيرته ونقاء حسه - بارعا في تحليله الديكارتي لفكرة الشك حين قال : "اعلم بأن إزالة الشكوك في أصول العقائد واجبة ، واعتوار الشك غير مستحيل وإن كان لا يقع إلا في الأقل ، ثم إن الدعوة إلى الحق بالبرهان مهمة في الدين" (الاقتصاد في الاعتقاد) . فاعتوار الشك في المعتقدات إنما هو من طبائع الأشياء والشك لا يمحوه إلا اليقين ولا يقين بلا برهان . فأين هذا من دعوة القائلين بأن من شك في

أنه كافر فهو كافر ؟.. وأين هذا من تشويش المشوشين الذين حسبوا ان فى كل خروج عما ألفته أنفسهم مروقا وزندقة ؟.

وقد كان الرسول ـ عليه أفضل الصلوات ـ يمنع أصحابه أكثر مايمنع من التنابذ بالكفر "إذا قال الرجل لاخيه ياكافر فقد باء به أحدهما" . ومع هذا فلم يؤذ الفكر الإسلامى بقدر ما أوذى بتهم التكفير يطلقها كل فقيه على غريمه إن أعيته الحجة ، وتجافاه البرهان وهل هذا هو الذى دفع إمام أهل السلف ابن تيمية للقول بأن أول بدعة فى الإسلام هى التكفير .

مهما يكن من شىء فقد تذرع أكثر هؤلاء المبتدعة ، فى إدانتهم لخصومهم ، بحديث الرسول ـ وهو من أحاديث الآحاد ـ "من بدل دينه فاقتلوه" . وبصرف النظر عن حجية هذا الحديث فقد أضحى موضوع "تبديل الدين" أمرا تحدده الانطباعات الذاتية ، والخلافات المذهبية ، أكثر مما تقرره الحقائق الموضوعية . وعلى أى فلم يكن ذلك الحديث هو الحديث الوحيد الذى ورد عن رسول الله (ص) حول مفهوم الإيمان . ففى الحديث المتواتر مثلا "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله" . فإن كان النطق بالشهادة يثبت إسلام الكافر فمن باب أولى أن يثبت إسلام المرتد . ومن بين الفقهاء المحدثين الذين أولوا موضوع الردة اهتماما كبيرا الشيخ محمود شلتوت والذى قال بتبرير حد الردة فى حالات الحروب والفتن فقط . وحسب رأيه فقد "يتغير وجه النظر فى المسألة إذا لوحظ أن كثيرا من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بأحاديث الآحاد وإن الكفر نفسه ليس مبيحا للدم وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم ومحاولة فتنتهم عن دينهم . وإن ظواهر القرآن فى صمته عن عقوبة المرتد تؤيد هذا" . وقد ذهب الشيخ شلتوت للقول بأنه حتى أخذنا بصحة الحديث "من بدل دينه فأقتلوه" فإن الأمر يجب أن يفهم على أنه إباحة لا إيجاب يقررها الحاكم" . وبهذا الفهم لا يصبح مرتدا إلا من انشرح قلبه بالكفر وأنكر قولة لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله .. وكل خلاف ما عدا هذا فهو اجتهاد يخطىء فيه المرء ويصيب وحسابه على الله .

إن مبتغانا من كل ماذهبنا إليه ليس هو الجدل الفقهى حول الردة بقدر ماهو الإشارة إلى أن الأمر الذى نحن بصدده من مبدئه إلى منتهاه إنما هو صراع سياسى يغذيه الوهم،وخلاف مذهبى يزيد من حدته التشويش ، واستغلال مريع لعواطف المسلمين عبر هذا الوهم وذاك التشويش . وبما أن هذا هو فهمنا للأمر فإن آخر مانريد الولوج فيه هو الجدل الفقهى حول موضوع الردة المزعومة حتى لا ننحرف بالأمر عن حقيقته . ومع هذا فقد كان لابد لنا من الإشارة إلى بعض الجوانب الفقهية سيما وقد انبرت كوكبة من الأشياخ والمتشايخين تظاهر كذبا بكتاب الله . وما غايتنا من تلك الإشارات والتنبيهات إلا القول بأن قضية الردة ـ إن كانت هناك ردة ـ ليست بالأمر الهين الذى يعالج بمثل البساطة التى عولج بها . لا

من ناحية غلاظة الاتهام وقسوة الحكم . أو اشتجار الرأى الفقهى حول القضية وإنما من ناحية المستوى الفكرى والخلقى للقاضى الذى يدين ، والفقيه الذى يفتى ، والحاكم الذى يقرر بل إن الهوس المريض الذى تبع ذلك القرار الظالم لا يمكن له أن يمت بسبب إلى الحسنى التى عرف بها الإسلام ، أو التسامح الفكرى الذى ظل دوما هو شيمة أهل السودان وفى واقع الأمر فإن كان مجتمع الإسلام قد عرف مثل ذلك الهوس فإنما عرفه فى عصور الانحطاط الفكرى حين استباح الديلم الديار ، وأحرق التتار المكتبات . ومن جانب آخر فإن كان هناك من شيء واحد كشف للعالم عن بربرية نظام النميرى فى أخريات عهده وهز ضمائر ذوى الضمائر فى كل صقع ، ولطخ اسم الإسلام بعار لن تمحوه السنون فإنما هو تلك الهمجية التى ذهب ضحيتها ذلك الشيخ العالم الحيى الوقور مبغيا عليه بنوع من الإتهامات ظن الناس أنها انتهت بإنتهاء محاكم التفتيش فى القرون الوسطى . وبإنتهاء سيادة عوام الفقهاء على ضمائر الناس منذ أن صلب الحلاج على بوابة بغداد .. إلا أن النميرى وفقهاءه فى محاولتهم ردنا من الغربة "الحضارية" قد ابوا إلا أن يعودوا بنا إلى عهود التنين والتنور .

عودة إلى قانون الإثبات

ونعود على بدء .. نعود إلى حديثنا حول قانون الإثبات وما حفل به من تناقض وارباك وارتباك خاصة حول تعارض بعض أحكامه مع مبادىء الدستور القائم آنذاك . ولعل هناك من يقول . إن الذى يتجاوز شرائع الله لن يرى غضاضة فى تجاوز دساتير الارضين . إلا أن إشارتنا لهذا التجاوز أمر ضرورى نسعى من ورائه لتعرية الدجل والنفاق . فبينما يسعى دعاة الصحوة لحملنا على التطبيق الحرفى لبعض أحكام الفقه الإسلامى بإعتبارها الشريعة ولا شريعة إلا هى (بل يذهبون فى مغالاتهم لاتهام كل من أنكر هذه المقولة بالمروق والردة) نراهم فى ذات الوقت يتشدقون بالحديث عن مبادىء المساواة التى تقول بها الدساتير المعاصرة مثل عدم التمييز على أساس الجنس أو اللون أو العنصر او الدين . وكأنا بهم يستحيون من القول بأن الإسلام (كما يفهمونه) لا يبيح مثل هذه المساواة المطلقة ثم يدافعون عن رأيهم هذا . بيد أن القوم ، بتمسكهم الحرفى ببعض المبادىء ، قد أوقعوا أنفسهم فى حرج عظيم وليتهم كانوا يملكون شجاعة أبى الأعلى المودودى الذى أنكر على غير المسلمين كل حقوقهم السياسية فى الدولة المسلمة (حق الترشيح للولاية . وحق الإنتخاب للولاة ، وحق ولاية القضاء .. كما أنكر على المرأة حق الولاية) فمع اختلافنا مع توجهه ذلك إلا أنا نقول : إن الرجل كان منطقيا مع نفسه وفى دعواه . فإن كان دعاة الصحوة يؤمنون حقا بمبدأ عدم التمييز على أساس الجنس أو الدين ويرون فيه كسبا حضاريا يعض عليه الناس بالنواجز ، وإن كانت دعوتنا بأن الإسلام صالح لكل عصر فإن النتيجة المنطقية لهذين الحكمين هى إما أن أحكام الشرع التى لايمكن تطويعها لواقع الإنسان الجديد ليست

بأحكام لازمة حسب ضرورات العصر ومن تلك الأحكام عدم ولاية الكافر على المسلم وعدم ولاية المرأة بنص القران أو أن فى أصول الدين وقيمة الراكزه من المبادىء ما نملك أن نتجاوز به هذا الحرج . والبديل الآخر هو أن نقول : إن المؤسسات التاريخية والأحكام الموروثة هى مؤسسات وأحكام لا نملك تجاوزها وبالتالى فنحن نحكم بعدم صلاحية الدين للعصر . ومن هنا تجىء مراوغة الدعاة .

ولكيما نفصل نبدأ بتناول شروط الشهادة فى الفقه الإسلامى كما فهمه مشرعو الصحوة .

تقول المادة ٢٨ من قانون الاثبات . « يكون أهلا لأداء الشهادة كل شخص عاقل مميز للوقائع التى يشهد بها » وهذا حكم عام تتواضع عليه جميع القوانين المعروفة بيد أن المادة ٧٨ حول إثبات جرائم الحدود تذهب للقول بأن هذه الجرائم تثبت :

(١) بالإقرار ولو مرة واحدة فى مجلس القضاء .

(٢) بشهادة رجلين ، كما تثبت الضرورة بشهادة رجل وامرأتين أو أربع نساء .

وليست هذه بحال شروط الشهادة الوحيدة فى قضايا الحدود . فمن بين شرائطها عدم جواز شهادة غير المسلم على المسلم ، ولا شك فى أن هذا هو الذى حدا برئيس القضاء دفع الله الحاج يوسف لاصدار منشوره رقم ٩٧ والذى ينص على عدم قبول شهادة غير المسلم على المسلم فى الحدود . وذهب بعض الفقهاء إلى القول بعدم جواز شهادة غير المسلم على المسلم إطلاقا تمثلا لقوله تعالى : "يأأيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم فى الأرض فأصابتكم مصيبة الموت" (المائدة ١٠٦) . وبموجب هذه الآية ، كما فسرها الفقهاء ، فإن شهادة غير المسلم على المسلم فى الحدود وغيرها لا تقبل إلا فى حالات الضرورة مثل افتقاد شاهد ذى عدل من المسلمين فى الوصية عند الموت .

وفى واقع الأمر فإن شروط الشهادة فى الفقه الإسلامى المتعارف لا تقف فقط عندما أورده قانون الإثبات . فباب الشهادة فى الفقه باب واسع ، وشروطها عدة ، بعضها شروط أهلية وبعضها شروط كمال . وقد يفيد أن نقف على هذه الشروط ثم نوضح لماذا آثر المشرعون الحرفيون عدم الإشارة إليها . فمن بين شروط الأهلية شرط الحرية إذ لا تقبل شهادة العبد امتثالا لقوله تعالى . "ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شىء" . "ولا شك فى أن هذا هو الذى حدا بصاغة قانون الإثبات" الإسلامى "للقول فى الفصل الثانى (أحكام عامة) ٤ ـ ٣" الأصل فى أحوال البالغ السلامة والحرية والبينة على من يدعى عارضا على أهليته أو قيام ولاية عليه" . ومن بين شروط الشهادة أيضا العدالة إمتثالا لقولة تعالى : **"وأشهدوا ذوى عدل منكم"** . وجماع العدل عند الفقهاء هو الاستقامة وتجنب الكبائر وألا تعرف على الشاهد جريمة فى دينه . وقد وصف ابن تيمية العدالة بأنها الصلاح فى الدين والمروءة وتجنب مايدنس ويشين . وفى الحديث الشريف : "لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا زان ولا زانية ولا مجلود فى حد ولا مجرب عليه

شهادة زور ولا ظنين فى ولاء أو قرابة" رواه الترمذى . كما أن من بين شروطها الذكورة ، فقد أجمع الفقهاء على جواز شهادة المرأة (شهادة امرأتين) فى كل شىء إلا الحدود (حاشية الدسوقى ، ابن عابدين ، المبسوط للسرخسيى) أما المرأة الواحدة فلا تجوز شهادتها عند بعضهم إلا فيما هو من طبعها مثل الولادة ، والرضاع ، وانقضاء العدة ، وهذا أيضا امتثالاً لما جاء فى محكم التنزيل : "واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل أحداهما فتذكر أحداهما الأخرى" (البقرة ٢٨٢) .

هذا ماكان باختصار من أمر شروط الأهلية . وإن كانت شروط العقل والتمييز بل شروط العدالة بمعنى الاستقامة ـ بصرف النظر عن مقومات هذه الاستقامة حسب رأى الفقهاء الإسلاميين ـ شروطا تتواطأ عليها كل الأنظمة القانونية المعروفة إلا أن شروط الذكورة والحرية والإسلام شروط تتميز بها الشريعة الإسلامية إن قبلنا هذه الشريعة على وجهها المعروف والثابت . فكيف إذن يتأتى للذين يقولون إنهم يطبقون الشريعة الإسلامية ويدعون أن الخروج على جزئيات أحكامها خروج على الإسلام أن يبيحوا لأنفسهم هذا التجاوز الذى أنكروه على غيرهم فى قضايا أخرى ، بل رموهم بالزندقة والإرتداد لتجاوزهم هذا . ومافعل أولئك "الخوارج" أكثر من الإجتهاد وهم يعودون إلى أصول الإسلام بحثا عن مخرج فقهى من هذه الشرائط المذلة والتى لا مكان لها فى دولة المواطنة التى يتساوى فيها المسلم وغير المسلم فى الحقوق والواجبات .. والتى يحق فيها للمرأة أن تطمح فى الحقوق التى تتوافر للرجل بما فيها الولاية .. بل كيف يستقيم منطقيا فى الحالات التى قبل المشرع السودانى أن يشير فيها إلى بعض هذه الشرائط (قبول شهادة امرأتين فى الحدود) ان يكون لهذه المرأة حق منقوص فى الشهادة (نصف شهادة الرجل) فى ذات الوقت الذى يسمح فيه النظام الإسلامى السودانى بجلوس هذه المرأة فى منصة القضاء وحقها هو نصف حق حاجب محكمتها أو المتهم الماثل أمامها ، علما بأن أهلية الولاية تدور مع أهلية الشهادة ، فالذى لا يملك حقا فى الشهادة لا يملكه فى الولاية . إن الأمر كله لا يعدو أن يكون تخبطا ونفاقا وتشويشا ، بل ان الفقهاء الذين صمتوا ، ودافع بعضهم ، عن ولاية المرأة للحدود بصرف النظر عما قال به الشرع والفقه لم يفعلوا هذا إلا لأنهم وجدوا أنفسهم أمام واقع سياسى واجتماعى ضاغط عجزوا عن مجابهته مجابهة سافرة . كما انهم وجدوا أنفسهم فى حرج بالغ فى الدعوة لما يظهرهم بمظهر التخلف الاجتماعى أمام الآخرين . ومن الطريف حقا أن بعض هؤلاء الفقهاء الذين قالوا بجواز ولاية المرأة للقضاء هم نفس الفقهاء الذين أصدروا فتواهم فى أكتوبر ١٩٨٢ حول شرائط إستخدام النساء فى بنك فيصل الإسلامى . وقد جاء فى تلك الفتوى الحكم بجواز تشغيل النساء فى المصارف الإسلامية "عن طريق تخصيص مكاتب خاصة بهن مع الالتزام بالزى الشرعى" (الصحافة ٢٦/١٠/١٩٨٢) . وتكشف تلك الفتوى عن نظرة الفقهاء القاصرة للمرأة ، فلا شك فى ان ذهن المفتيين لم يذهب إلا لأن هذه المرأة لا يمكن إلا أن تكون طابعة على الآلة الكاتبة ولذا فمن الممكن

أن يخصص لجمعهن مكتب خاص . أما إن هذه المرأة قد تكون قاضية ، أو محاضرة فى جامعة ، أو عضوا فى مجلس نيابى ، فكل هذا لا نحسبه قد دار فى خلد مجلس الافتاء للمصرف ، ولا شك فى أن منهم من تناسى فتواه حول ولاية المرأة للقضاء . وقد عرف تاريخ الإسلام ـ بصرف النظر عما يقول به الفقهاء ـ مجالس النساء العالمات . فابن خلكان ، مثلا ، يروى أن السيدة نفيسة صاحبة المقام المعروف بمصر ـ والتى يقال إنها حفيدة لعلى ـ كان لها مجلس يحضره الشافعى ويأخذ عنها الحديث . كما يروى أبو حيان التوحيدى بأن من بين معلميه نساء مثل مؤنسة الأيوبية بنت الملك العادل أخ صلاح الدين الأيوبى ، وزينب بنت الرحالة البغدادى صاحب كتاب الإفادة والاعتبار . ومن البديهى أن يقود مثل هذا التخبط فى الفتاوى إلى المراوغة والنفاق مثل النفاق بالنص فى الدستور على عدم التمييز بين المواطنين على أساس الدين أو العنصر أو الجنس ، والمراوغة بالتشدق فى المجالس حول حقوق الإنسان فى الإسلام علماً بأن لحقوق الإنسان فى عالمنا المعاصر مواثيق تتضمن توصيفا محددا لهذه الحقوق . ولن يفيد فى هذه المراوغة الإشارة إلى العدوان المبين على هذه الحقوق فى بعض المجتمعات المعاصرة والتى يعرف بعضها التمييز العنصرى ، ويستبيح بعضها حريات شعوب بأكملها ناهيك عن حريات الأفراد إذ آنه ليس من بين هؤلاء جميعا من تجاسر وأنكر ، على المستوى النظرى ، إن مواثيق حقوق الإنسان تمثل إجماع البشرية على الحد الأدنى من الحقوق الاساسية والتى لا يصبح للإنسانية معنى بدونها . ولا شك فى أن أكثر الذين يتحدثون عن النماذج الإنسانية الراقية فى الإسلام ، والتى نملك أن نباهى بها العالم والحضارات ، تذهب أفكارهم إلى نداء المساواة بين الشعوب والقبائل وبين الذكر والانثى ليتعارفوا ، أكثر مما تذهب إلى آية السيف .. آو تذهب إلى آية القوامة (قوامة الرجل على النساء) . فما أبلغ الحرج الذى سنوقع أنفسنا فيه أن وقفنا بالإسلام عند هذه الآيات . ولا جرم على ولاة أمر المسلمين فى مثل هذا الإجتهاد الانتقائى ودونهم ولاة أمر فى فجر الإسلام عطلوا الحدود القاطعة مثل تعطيل عمر لحد السرقة تحقيقاً لمصلحة ضرورية .

إن الشريعة فى جوهرها منهاج يفضى إلى الكمال ولهذا فهى توافق بداهة العقل ، ومصالح العباد وفق مبادىء العدالة الفطرية . فالكمال هو تمام المصالح فى الدنيا والآخرة . وقد جاء فى محكم التنزيل · "ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون" (الجاثية ١٨) . وقد نزلت هذه الآية وهى تشير إلى خلاف الربيين من بنى إسرائيل حول دلائل الدين ، وقد كان خلافهم كله خلافا فقهيا . وما الشريعة الإسلامية إلا امتداد لشرائع الله على مر العصور ، كل حسب ظرفه : "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما أتاكم فإستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون" (المائدة ٤٨) . وتتفق الشرائع كلها فى الأصول ، والتى تتبع جميعا مناهج الحق ، وتتوخى حكم القسط ، وتسعى فى دروب الكمال .

فالشريعة ، إذن ، تتبع العوائد ولذا فإن الذى يجتهد الرأى ويقول بإن الفقه ليس هو الشرع بالضرورة لا يجافى حقا ، ولا يجانف حكما أصوليا . وقد أبرع الإمام القرافى شيخ المالكية بمصر فى القرن السابع الهجرى حين قال : "إن كل ماهو فى الشريعة يتبع العوائد ويتغير الحكم فيه عندما تتغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة" (الأحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى والإمام) . إن الفقه لا يعدو أن يكون اجتهادا مستنبطاً بالرأى لا إلزام فيه إلا بقدر تجاوبه مع مصالح العباد ، وواقع الحال ، والامتثال للقيم العليا التى يدعو لها الدين . وقد ذهب العالم الكبير الدكتور عبد الرزاق السنهورى فى مقدمة القانون المدنى مذهبا أبعد مما ذهب إليه الإمام القرافى ، يقول السنهورى · "الكتاب والسنة هما المصادر العّليا للفقه الإسلامى . وهى مصادر تنطوى فى كثير من الأحيان على مبادىء ترسم للفقه اتّجاهاته ولكنها ليست هى الفقه ذاته . فالفقه الإسلامى هو من عمل الفقهاء ، وضعوه كما وضع فقّهاء الرومان وقضاته القانون المدنى" . فما أبعد الشقة بين القرافى والسنهورى وبين أيفاع القصر ، وسدنة المعبد ، وحملة المباخر من الذين أرادوا ضبط إيقاع التوجه الإسلامى فما أفلحوا إلا فى قيادتنا إلى إسلام المماليك أو إسلام عبدالاخشيد ، ولهم فى كافور أسوة .

قضاة الصحوة .. ولسع السياط :

أما القانون الهام الثانى الذى صحب قانون العقوبات ونسعى إلى تبيان بعض أوجه الخلط فيه فهو قانون أصول الأحكام القضائية لسنة ١٩٨٣ . ونعترف بأن ذلك القانون هو القانون الوحيد الذى أحسن إعداده وروجع من جانب لجنة مراجعة القوانين فى نهاية السبعينيات .

ولذا فليس غريبا ألا يخرج ، من ناحية صياغته ، كما خرجت بقية الأسمال القانونية المرقعة التى قام بحياكتها صغار الترزية بقصر الخلافة . إلا أن وجه اعتراضنا على ذلك القانون لا يتعلق بالشكل بقدر مايتعلق بأمرين جوهريين ، الأمر الأول ، هو أن القانون يسعى لأن يجعل من القاضى مشرعا فى ظل نظام حددت فيه للسلطات واجبات بينة المعالم لا تنبهم معها المسئوليات ، ولا تختلط الواجبات . أما الأمر الثانى ، فهو تجافى القانون للواقع المحلى من حيث قدرات أولئك الذين أنيط بهم هذا العبء الجلل . يقول ذلك القانون فى مادته الثالثة "على الرغم مما قد يرد فى أى قانون آخر فى حالات غياب النص الذى يحكم الواقعة :

(أ) يطبق القاضى مايجد من حكم شرعى بنصوص الكتاب والسنة

(ب) فإن لم يجد القاضى نصا يجتهد رأيه ويهتدى فى ذلك بالمبادىء التالية بحيث يأخذها على وجه التكامل ويراعى ترتيبها فى اولوية النظر والترجيح

والمبادىء المعنية ، على وجه الترتيب ، هى مراعاة الإجماع ، فالقياس على

أحكام الشريعة ، فاعتبار المصالح ، فاستصحاب البراءة فى الأحوال والإباحة فى الأعمال ، فالاسترشاد بما جرت عليه سوابق العمل القضائى فى السودان ثم العرف .

وخطورة هذه المادة بنصها الذى يقول "على الرغم مما يرد فى أى قانون آخر" هى أنها تجعل القاضى مشرعا يحال إلى مصادر التشريع ليستنبط منها الأحكام ، علما بأن الأصول الدستورية التى نعمل فى ظلها (بما فى ذلك دستور الصحوة المعدل) تقوم على مبدأ أساسى هام هو مبدأ الفصل بين السلطات . وحسب تلك الأصول فإن الذى يحال لمصادر التشريع ليس هو القاضى وإنما هو السلطة التشريعية والتى تتميز بالإطلالة الشمولية على القضايا بجوانبها الاجتماعية ، والاقتصادية ، والثقافية مما لا يتوافر للقضاة بحكم نظرتهم القانونية المحضة وإن كان القاضى فى النظام الإسلامى ومؤسساته التاريخية يملك الحق فى التشريع والحكم بين المتقاضين إلا أن النظام الذى تواطأنا عليه لا يقول بهذا ، بل يقول بضده .

أما الجانب الآخر فهو آكثر وعورة . فلا شك فى أن الذين أقاموا هذا القانون يدركون أبلغ الإدراك نوع القضاة الذين سيؤول إليهم هذا الأمر . فأكثر الذين استقصاهم النميرى لا يملكون بضاعة لمثل هذا الاجتهاد ، بل ان من بين السابقين واللاحقين منهم من لا تتوافر فيهم شروط الولاية القضائية الإسلامية (حسب الفهم الحرفى لشروط الولاية بإجماع الأئمة) سيما ومراعاة هذا الاجماع هو أول ماتقول به شروط الترجيح حسب نص المادة الثالثة . ومن بين هؤلاء النساء القاضيات ، ومن بينهم القاضى غير المسلم . ولكن ليست هذه وحدها بمحنتنا ، لأن فى مقدور المرء أن يذهب للادعاء بأن قاضيا مدققا وكاتبا مرموقا مثل قاضى المحكمة العليا القبطى هنرى رياض سكلا قد يكون أكثر قدرة ، من الناحية النظرية ، على الغوص فى أمهات الكتب لاستنباط الأحكام من العجر والبجر الذين استقضاهم النميرى فى أخريات أيامه . المحنة الحقيقية ماقلناه فى موقع آخر حول هذا القانون وقد كان يومها مشروعا يدرس فى ديوان النائب العام (لا خير فينا إن لم نقلها ص ٧٤) .. قلنا يومها بأن "من واجبنا ان نطمئن الى فقه المجتهدين هؤلاء فى أصول دينهم ، وتبصرهم بمناهج الاجتهاد ، وإلمامهم بلسان العرب يعرفون نحوه من حيث هو ميزان الكلام ، ويعرفون صرفه من حيث هو تطور قوام اللغة" ، فالاجتهاد بحر لجى متلاطم ومن أجل هذا كان عمر الفاروق يحث الولاة على التعلم وهو يقول : "تفقهوا قبل ان تسودوا" . وكان عمر ، فى حرصه على التجويد ، قاسيا فى حكمه حتى على الكتبة . ومن ذلك رسالته إلى أبى موسى الأشعرى حينما كتب إليه "من أبو موسى الأشعرى إلى عمر" .. رد عمر يقول . "إذا أتاك كتابى هذا فاضرب كاتبك سوطا وأعزله عن عمله" . ترى كم من السياط كانت ستلهب ظهور البعض بدءا بإمام أهل السودان لو طبقنا عليهم حكم عمر هذا حول ضرورة تجويد اللغة والنحو .

فلو كان الإمام الشارع صادقا فى تطبيق قانون أصول الأحكام لسعى لأن يتوافر على القضاء بالسودان قضاة متفهمون من ذوى العلمْ والرجاحة بدلا من استقضاء القاصرين . والعلم الذى نعنيه لا يقف على الفقه التقليدى وإنما يتعداه إلى إدراك علوم الزمان مما يعين على استبطان جوهر التراث . وقد كان هذا هو حال الفقهاء والولاة الأقدمين ، فما قنع واحد منهم باستظهار الآيات بل ذهبوا إلى تعمق معانيها بالتجويد فى اللغة والإلمام بالسير . فقد كان عبد الله بن عباس ، مثلا ، يجلس كل يوم لعلم ، فيوم للحديث ويوم للمغازى ، ويوم لديوان العرب . ولم يبطر معاوية بالنصر حينما آلت اليه دولة المسلمين بل مضى يجمع حوله العلماء يعلمونه تاريخ الملوك حتى أنه استدعى عبيد الجرهمى من أقاصى اليمن ليتعلم عنه تاريخ الملوك الأولين ويحدثنا ابن خلكان فى (وفيات الأعيان) بأن ابى شهاب الزهرى ماكان يترك دار الحكم حتى يدلف إلى بيته ويحيط نفسه بالكتب منشغلا بها عن كل شىء حتى قالت زوجته : "والله لهذه الكتب أشد على من ثلاث ضرائر" .

إنه لمن العبث حقا ، بل من الاستخفاف بالدين والقضاء معا أن تناط رسالة البعث الإسلامى ، والتى هى فى جوهرها رسالة بعث حضارى ، بإناس لا يفقهون من الدين إلا القشور ، ولا يلمون شيئا بمعارف الدنيا . وأنه لمن الاجرام حقا أن يصبح الدين سلعة يتاجر بها ، وأن تصبح أحكامه أداة للارهاب والإبتزاز . وإنه لمن المسىء حقا للحضارة الإسلامية الخصبة ـ حضارة الجدل والبيان والبرهان ـ أن تصبح بربرية هوجاء لا تعرف الرأى بل تعرف السوط ، ولا تعرف المجادلة بل تعرف تهم التفكير ، ولا تعرف الحوار بل تعرف التشهير . وعلنا وقد وصلنا بالحوار إلى هذه المرحلة نتناول قضية الحضارة الاسلامية المفترى عليها : ماهيتها ، وأسسها ، وأهدافها ، سيما وقد شهدنا كيف افضى دعاة التحضير الاسلامى الى "ظلمات فى بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج" . بيد انا لن نفعل هذا قبل ان نوفى ماذهب اليه فقهاء الصحوة من تدليس وتلبيس حقه من البحث ، وهذا هو موضوع الفصل التالى .



الفصل الرابع

الصّحْوة الإسْلاميّة بين التدليسْ والتلبيسْ

« ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام والله لايهدى القوم الظالمين »

(الصف : ٧)

التجنى على التاريخ :

وقفنا فى الفصلين السابقين على أنماط المخاتلة والافتراء على الدين فى التشريع الجنائى حدودا وبينات ... كان ذلك بالنسبة للقوانين التى نقلت نقلا حرفيا من القانون الوضعى إلى الإسلام ، أو باختزال الأحكام الفقهية من واقعها التاريخى ، مع كل ماشاب هذا التخبط فى التشريع من تناقض فى المعنى ، وتداعٍ فى المبنى ، وانتقاء فى التطبيق .

ومن الجانب الآخر ألمحنا إلى ماصحب تلك الثورة التشريعية المزعومة من فقدان كامل للأمانة الفكرية حيث نسب المشرعون لأنفسهم جهد غيرهم فى التقنين ، أى نقلوا القانون القائم نقلا حرفيا من بعد أن زوقوه بحلى زائفة لم تمس جوهره وإن كانت قد أفقدته التماسك البنيوى ، والانسجام المنطقى . وماكان المرء ليترجى كثيرا من هؤلاء العمال غير المهرة الذين انكبوا على صياغة ، بل نقل هذه القوانين ، فليس من بينهم من يملك حسا يفرق به بين الشين والزين .

وقد شهدنا مثلا كيف أن الذين انكبوا على إعادة النظر فى قوانين السودان فى منتصف السبعينيات قد حرصوا على أن يشركوا فى ذلك الجهد الكبير كل ذوى الدربة والدراية من أساتذة القانون ، وقدامى القضاة ، وبعض العاملين بحقل العدالة . وقد أخضعت جميع الدراسات التى قام بها هذا النفر الكريم لتقويم رجال القانون فى القضاء والمحاماة والجامعات بجانب رجال الشرطة فيما يتعلق بالقوانين الجنائية . وقد دفع الحرص على إخراج تلك القوانين فى صورة لائقة القائمين بأمر تلك التعديلات على إيكال مراجعة نصها الأصلى باللغة العربية إلى من يجيدون هذه اللغة مثل الشيخ أحمد البيلى . ولا مرية فى أن الدول التى تدرك أهمية القوانين وضرورة وضوحها وثباتها لاتترك أمر صياغتها ، ناهيك عن إعدادها ، إلى الواغلين والمقتحمين .

بيد أن المخاتلة والافتراء لم تقف عند حد اختلاس جهود الآخرين ثم تشويهها وإنما ذهبت إلى التدليس والتجنى على التاريخ . ومن ذلك الإدعاء بأن « القوانين السبتمبرية » هى أول جهد إسلامى معاصر فى تطبيق شرع الله . وفى واقع الأمر

فإن أول جهد فى الدولة القومية الإسلامية يعود إلى نهاية القرن الماضى حين سعى أحمد جودت باشا ناظر العدلية فى دولة آل عثمان لجمع القانون المدنى الإسلامى فيما عرف بالمجلة العثمانية . وقد ترأس جودت لجنة من الفقهاء سميت « لجنة مجلتى » لتعتمد مبادىء الفقه الحنفى ، وهو أكثر المذاهب تقدما ، خاصة فى المعاملات . واعتمدت مجلة الأحكام العدلية على أمهات الكتب الحنفية المعروفة باسم كتب ظاهر الرواية مثل كتاب المبسوط لشمس الأئمة السرخسى ، وكتاب فتح القدير لابن همام ، وكتاب بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع للكاسانى . وقد كان هذا الجهد العثمانى جهدا ضروريا خاصة عقب الجمود الذى أصاب الفقه فى العصر العباسى الثانى بعد الغزو التترى وتفرق الفقهاء فى الأمصار .

صدرت المجلة العثمانية وهى تتضمن قرابة الألفى مادة احتواها ستة عشر كتابا مثل كتاب البيوع ، وكتاب الرهن ، وكتاب الشركات ، وكتاب الدعوى ، وكتاب البينات إلخ . وسبق هذه المواد تعريف بالفقه ، وقواعد الأصول ، وأحكام القضاء كما تبعتها شروح أهل الشام لبعض هذه الأحكام . وظلت أحكام المجلة سائدة منذ أن اعتمدها الصدر الأعظم فى عام ١٨٦٩ إلى أن ألغاها الغازى مصطفى كمال واستبدل بها الأحكام الأوربية مثل القانون المدنى السويسرى . والقانون التجارى الألمانى ، والقانون الجنائى الإيطالى .

وقد استلهم أحكام المجلة هذه ، بأسلوب مباشر أو غير مباشر ، جميع الذين نادوا فيما بعد بتطبيق القوانين الشرعية . وكان أهم الجهود فى هذا الشأن هو دور العالم الضليع الدكتور عبدالرزاق السنهورى فى نهاية الأربعينيات من هذا القرن فى إعداد مبادىء القانون المدنى المصرى . انكب الدكتور العلامة السنهورى على إعداد ذلك القانون لبضع سنوات يعاونه نفر من المرموقين من رجالات قانون مصر ، نذكر منهم الدكتور حلمى بهجت بدوى . وجاء فى الأعمال التحضيرية لذلك القانون أن « التنويه بمبادىء الشريعة الإسلامية ..... تجديد قصد به قضاء حق هذه الشريعة لا بوصفها مصدرا تاريخيا فحسب بل بوصفها مثالا فريدا من الصياغات القانونية الرفيعة . وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد ظفرت بمكانة بارزة فى فقه القانون المقارن وسبقت أرقى التقنيات الحديثة إلى الكشف عن نظرية التعسف فى استعمال الحق وغيرها من النظريات الخلقية النزعة فما أحراها أن تكون مصدرا يستلهمه القضاء المصرى ولاسيما أن أكثر أحكام المشروع (أى مشروع القانون المدنى) يمكن تخريجه على أحكام الشريعة فى مذاهبها المختلفة دون عناء » . وصدر ذلك القانون المدنى فى السادس عشر من يوليو ١٩٤٨ ونشر فى الوقائع المصرية فى التاسع والعشرين من نفس الشهر (العدد ١٠٨ (أ)) وعمل به ابتداء من الخامس عشر من أكتوبر عام ١٩٤٩ . وتنص المادة الأولى من القانون على أن يستلهم القاضى « مبادىء الشريعة الإسلامية عند عدم وجود النص أو العرف » . وفى واقع الأمر فإن كل نصوص ذلك القانون (أحكام البيع ، والهبة ، والجوار ، والشفعة ، والمزارعة إلخ) قد استهدت كلها بالشريعة

الإسلامية وقبلت من القوانين الأخرى أحكامها فى كل ما استجد على الناس منذ عهد المبعث ولم يتعارض مع كليات الشريعة الإسلامية . ولا شك فى أن هذا هو الذى حمل عديدا من الدول الإسلامية على اقتفاء أثر قانون السنهورى (ومنهم من استعان بالعالم الكبير فى إعداد قوانينه) مثل القانون المدنى العراقى لعام ١٩٥١ ، والقانون المدنى الأردنى لعام ١٩٧٦ ، والقانون التجارى الكويتى لعام ١٩٦١ .

وعلى أى فإن التقنين المصرى الإسلامى لم ينطلق من فراغ بل سبقه سعى حثيث من جانب فقهاء مصر لوضع مكان متقدم للفقه الإسلامى بين قوانين العالم ... فكان هناك سعى شيوخ النهضة وعلى رأسهم المجتهد الأكبر الإمام محمد عبده والذى سنلقاه فى أكثر من موقع فى مباحثنا هذه ، ولاغرو فقد كان شيخ القرن الماضى أقرب إلى روح العصر من الديناصورات التى شهدناها فى سودان النصف الثانى من القرن العشرين . كان الإمام يستعين بكل المذاهب فى فتاواه ويحض القضاة على عدم التقيد بمذهب واحد فى يسُره وعسره . بل ذهب فى توجيهاته للقضاة عندما كان مفتشا للمحاكم الشرعية إلى نصحهم بألاّ يقفوا عند المتون والحواشى بل يأخذوا بالمقاصد لا النصوص وهو يقول : « ليس هناك مقدس غير كتاب الله ، والفقه هو الفهم ومن يأخذ بظواهر الأشياء ليس بفقيه » ، وتبع الإمام فى نهجه الحميد هذا العديد من مريديه ومقتفيى أثره مثل الشيخ محمد شاكر ، والشيخ مصطفى عبدالرازق ، والشيخ مصطفى المراغى ، والشيخ محمود شلتوت . وقد ظل هذا الأخير محروما من المشيخة الكبرى لمواقفه الصارخة ضد الفساد حتى جاء عبدالناصر ليرد له اعتباره فحمله إلى رئاسة الأزهر وهو شيخ مقعد . ومهما يكن من أمر فقد كان الشيخ المراغى أطول أنداده باعا ، بعد الإمام عبده ، فى الخروج بالفقه الإسلامى إلى محافل الدنيا . ومن ذلك ندبه العلماء للمشاركة فى المؤتمر الدولى والقانون المقارن بلاهاى عام ١٩٣٧ حتى يبينوا للعالم أن القرآن لايتعارض مع الحضارة وأن فى الشريعة السمحاء الكثير من الشرائع الصالحة التى تواضع عليها الناس ، بل إن فيه مايميزه عن بعض هذه الشرائع ، كانت هذه هى رسالة الشيخ المراغى للعالم ... رسالة تكشف لغير المسلمين وجه الإسلام الحضارى بدلا من أن تنابذهم بالفسق والفجور ، أو تروعهم بآيات القطع والصلب والرجم وكأن ليس فى شرع الإسلام إلا هذه الدموية القانية .

إن كل هذه الجهود التشريعية الإسلامية تكذب دعاوى المفترين عن البعث الإسلامى التشريعى على يد الإمام النميرى فى السودان ، بيد أنا لن نقف بالأمر عند الماضى بل نتعداه إلى ماتقوم به مصر اليوم من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية . وتأتى أهمية الإشارة إلى دور مصر هذا نسبة للمنهج العلمى الواقعى الذى سار عليه حكامها وفقهاؤها وهم يقدمون على هذا الأمر العظيم . وقد بدأ النظر فى أمر تطبيق الشريعة الإسلامية تنفيذا للنص فى دستور عام ١٩٧١ باعتبار الشريعة مصدرا للتشريع وهو نص لم تعرفه الدساتير المصرية السابقة

وإن كان قد ورد نص نظير له فى قانون السنهورى أسلفنا الإشارة إليه فى مطلع هذا الفصل .

فقهاء الكنانة .... والتشريع الإسلامى :

فما الذى فعلته مصر ؟ هل جاءت بكوكبة من العلماء ، وهم كثر فى أرض الكنانة ، لتكلفهم بإعداد مشروع قانون يمهره رئيسها بتوقيعه ويحمل الناس عليه كما فعل رئيس السودان وهو يعهد بالأمر إلى أنصاف القادرين وهم حسب مقولة القاضى يوسف الطيب رجلان وامرأة أو رجلان ونصف رجل بحكم الفقه الذى إليه يحتكمون ؟ لم تفعل مصر هذا بل جندت خيرة رجالها من القانونيين ، والفقهاء ، ورجالات الاقتصاد ، وعلماء اللغة ، وقد قاربوا المائة فى عددهم . ويصور كيمياء تلك اللجنة إدراك من أنشأها لأن التشريع أمر أخطر من أن يترك للقانونيين ، فالقانونيون هم الصاغة ... فقوانين الاقتصاد يحدد أبعادها ونتائجها الاقتصاديون ... وقوانين المحاربة يدرك فعالياتها العسكريون ... وقوانين الجنايات تهم الشرطى كما تهم العالم النفسانى . ولأجل هذا كله فإن القوانين ، فى أى بلد يمت للمؤسسية بسبب تمحص على مستوى الجهاز التنفيذى ، وتناقش فى الأجهزة التشريعية عبر لجان مختلفة ، وقراءات عديدة .

ومن بين هذه القوانين التى يدرسها فقهاء مصر مشروع قانون العقوبات والذى تتضمنه أجزاء ثلاثة ... يتناول أولها الأحكام العامة ، وثانيها الأحكام الخاصة بالحدود الشرعية ، وثالثها التعزير وهو مايتعلق بالجرائم المستحدثة والتى تركها الاسلام لولاة الأمر فى كل زمان ومكان . والتعزير لغة هو النصرة « فالذين آمنوا به وعزَّروه ونصروه واتبعوا النور الذى أنزل معه أولئك هم المفلحون » (الاعراف : ١٥٧) أما اصطلاحا فهو العقوبة المشروعة المقدرة لكل ذنب لم يضع له الشارع حدا . ومازال مشروع ذلك القانون محل نقاش عام هادىء لايكدر صفوه إلا الدمويون الذين لايعرفون من الإسلام شيئا غير السيف والقطع ، ومنهم من بادر يبارك شرع النميرى وينظم فى إمامته قلائد المدح إلا أنه آثر الصمت منذ أن رحل الكابوس عن أهل جنوب الوادى إلى شماله ، وما نحسب أن من بينهم من هرع إلى ملاقاة الإمام النميرى جارهم الجنب علما بأن رسولنا الكريم قد أوصى بالجار « حتى كاد يورثه » وعلى كل فقد وقفنا فى المقال السابق عند بعض جوانب من توجه مشروع القانون المصرى فى الحدود (حد السرقة) ، وهو توجه يكشف عن حرص طاغ على التيسيير على العباد ، ودرء الشبهات ، والوعى بما طرأ على المجتمع من تطور فى المفاهيم ومستويات المعيشة .

أما القانون المدنى فقد انصرف الجهد بشأنه إلى إخراج قانون متناسق ، جيد السبك ، ثابت الأحكام ، لصيق بالواقع ، وتقول المذكرة الإيضاحية لمشروع ذلك القانون بأنه « يستقى من مبادىء الشريعة الإسلامية كما وردت فى الفقه

الإسلامي بجميع مذاهبه مع مراعاة التنسيق بين هذه الأحكام حفاظا على وحدة التقنين وتجانس أحكامه وانسجام بعضها مع البعض الآخر » ، كما أشارت المذكرة إلى أن يراعى فى التشريع ماخضع له علم القانون من تطور ، وأصابه من تقدم وذلك على ضوء تطور المجتمع الإسلامي وتقدم الفكر الإنساني . وبعبارة أخرى فلم تصم المذكرة الفكر الإنسانى بالطاغوت ، ولا الحضارة الإنسانية بالجاهلية بل دعت للاستنجاد بهما لتطوير الفقه الإسلامى .

ومن جانب آخر ترك مشروع القانون حرية كبيرة للاجتهاد فى كل المجالات التى لايتوافر فيها نص تشريعي بحيث يحكم القاضى بمقتضى العرف فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادىء الشريعة الإسلامية فإن لم توجد فبمقتضى القانون الطبيعى . وقد عدل هذا النص بعد نقاش حتى أصبح (لاكتمال حسن السياق) « يستلهم القاضى فى تفسيره مقاصد الشريعة فإذا لم توجد فبمقتضى مبادىء القانون الطبيعى وقواعد العدالة » . وبالرغم من ان القانونين السورى والأردنى قد قدما مبادىء الشريعة على العرف فإن اللجنة قد رأت أن التقديم والتأخير لايعنيان شيئا باعتبار أن أحكام الشريعة جزء من النظام العام وبالتالى فلا يجوز عقلا أن يأخذ القاضى بعرف يخالف النظام العام . ومن القواعد المأثورة « العادة محكمة » و« التقنين بالحرف كالتقنين بالنص » و« المعروف عرفا كالمشروط شرطا » . ولهذا قال ابن عابدين فى (الرسالة) : « المعروف بين التجار كالمشروط بينهم » . واستنادا على هذا الحكم فإن جميع أحكام القانون التجارى هى دوما تقنين للأعراف السائدة بين التجار فى المجتمع المعين ، والمرحلة التاريخية المعينة . وبالرغم من أن بعض الفقهاء لايرى أن الأعراف مدرك من مدارك الأحكام الشرعية فإن هناك من ردها ، بحق ، إلى أصولها الشرعية ، وبالتالى قال بإلزامها مثل النسفى . يقول النسفى فى كتابه المستصفى « العرف والعادة ما استقر فى النفوس من جهة العقول وتلقته الأطباع السليمة بالقبول ، فليس من المنطق أن يقبل أى مجتمع عرفا لاتقبله العقول ولاترضاه النفوس » .

ثم ذهب مشرع القانون المدنى ، من بعد ، ليتناول القانون المدنى المصرى القائم بندا بندا محللا إياه ، ومقررا أيضا مايلزم بقاؤه ، ومعدلا مايتوجب تعديله مع رد كل واحدة من التعديلات والإضافات إلى أصولها دون انتحال كما وقع فى قانون العقوبات السودانى أو القانون السودانى المدنى . والقانون الأخير هو تحريف للقانون الأردنى دون أن ينسبه صاغته إلى ذلك القانون فى شروحه أو حواشيه ، فعلى سبيل المثال فان مشروع القانون المدنى المصرى قد رد كل تعديل استحدثه إلى أصله فى القوانين التى جاء منها التعديل مثل المادة ٢١١ من مشروع القانون والتى استهدت بالمادة النظيرة فى القانون العراقى ، والمادة ٢٦١ التى أخذت من القانون الأردنى والمادة ٢٢٣ والتى جاءت من القانون التجارى الكويتى والمواد من ٢٧ إلى ٣٣ والتى أخذت من المجلة العثمانية . وعلنا نقارن هذا بما حدث فى عام ١٩٨٤ عندما صدر القانون المدنى السودانى محرفا ، كما

قلنا ، من القانون الأردنى والغى بموجبه أحد عشر قانونا بدءا بقانون تقييد تصرف السودانيين فى الأراضى لسنة ١٩١٨ وانتهاء بقانون العقود لسنة ١٩٧٤ دون أن يخضع لنقاش بين القانونيين ، أو الاقتصاديين ، أو المتأثرين بأحكام القانون .... ودون أن يحتشد لإصداره نفر من مخبورى التجارب ... بل دون أن يملك محرروه الأمانة العلمية فى نسبته إلى مصادره كما فعل الذين انكبوا على إعداد مشروع القانون المدنى المصرى .

القوانين المزجاه ... والمتدافعون بالمناكب :

ولاشك فى أن المحزن حقا ليس هو استهتار الرئيس الإمام فى مثل هذه الأمور العظام ... فهذا أمر قد خبرناه عنه خبرة الممتعض الأسيان ... إنما المحزن حقا هو اندفاع بعض العلماء ، والفقهاء ، الأساتيذ الجهابذة وراء هذا التخبط والتخليط وهم يتدافعون بالمناكب مباركين مهنئين وموحين للناس بأن قد جاءهم نصر الله والفتح . وماكان لنصر الله ولافتحه أن يجيئا للناس بمثل هذه التشريعات المزجاة بكل مافيها من تناقض فى المعانى ، وحوشى فى اللغة ، وسقط فى القول وليس هذا التهليل والتدافع بالمناكب هو سقطة العلماء والفقهاء الوحيدة وإنما كانت سقطتهم الكبرى هى مباهاتهم بقوانين كان فى مقدورهم الإلمام بكل ماقلنا فيها من مثالب ، سيما وقد اخذ بعضهم اليوم يتحدث عن ضرورات مراجعة هذه القوانين لازالة مابها من شوائب ، وكأنهم يقولون إن فى شرع الله شوائب .... أو ليست هذه هى نفس القوانين التى سموها بالأمس شرع الله وحسبوا معارضتها مناهضة لشرع الله ؟ فإن لم تكن هى كذلك أو ليس اتهام مناهضيها بالكفر يوم اسنت جريرة تجعل كل واحد من أولئك الذين اتهموا إخوتهم بالكفر كفارا بنص الحديث . « إن قال واحد لأخيه ياكافر باء به أحدهما » .... أما المدعى الظالم أو المتهم المظلوم ؟ . ثم أليس خضوع ذلك القانون للتعديل والتبديل يجعل منه قانونا وضعيا ؟ وهو بالفعل قانون وضعى ، ولذا فإن القول بأن المساس بمثل هذه القوانين مساس بالشرع قول مردود ، وابتزاز لايليق . نعم ، لقد كان لزاما على كل هؤلاء العلماء والفقهاء أن يقولوا برأيهم هذا حول شرع الله الذى مسخ على أيدى القاصرين بالأمس حتى لاتصبح دماء الرجال فى أعناقهم . بل ، إن لم يكن لشىء ، كان لزاما عليهم أن يفعلوا هذا احتراما للنفس وحرصا على أمانة العلم .

فمن هم هؤلاء الذين تدافعوا بالمناكب ؟ إن كان لنا أن نستخدم أسلوب الإحصائيين فى انتقاء عينات عشوائية فسنجد هناك جماعات ثلاث لاتتفق فى دوافعها ، ولاتتوافق فى درجة يقينها بما كان يدور إلا أنها اجتمعت كلها على الاشادة « بالصحوة » وتوجهها « الحضارى » فى سبتمبر ١٩٨٣ . وأول هذه المجموعات هى الإخوان المسلمون الذين احتضنوا النميرى بل احتضنهم النميرى حتى كاد يزهق أنفاسهم بعناقه القاتل . وثانيها هى جماعة من الفقهاء الرسميين وغير الرسميين الذين تطوعوا للقيام بدور « المحلل » لجهالات الإمام التى كان

يطلقها فى منابر نصحه وشوراه . وجهالات صغار القساوسة التى انعكست فى قوانين سيئة السبك . وثالثها هى جماعات من المثقفين من أساتذة جامعة الخرطوم شدوا الرحال ، منذ اليوم الأول ، إلى سدة الخلافة لا لتهنئة الإمام فحسب بل ولإعلان أهل السودان ، بلسان العالم المحقق المدقق (فهذا هو ظن الناس فيهم) ، بأن الله قد أتم نعمته عليهم ، وأن النميرى قد أكمل لهم دينهم . ومع اختلاف المقاصد والدوافع فقد عرج كل واحد من هؤلاء ، بالمقال أو بالفعال ، عمانحسبه طريقا مستقيما هو طريق الأمانة مع النفس . فالأولون قد دفعتهم أطماع السياسة فأضلتهم وأكثر مايستضل به الإنسان الطمع . والثانون قد خدع أغلبهم مظهر رجل حيَّل حتى أخذ بعضهم يفترى على ربه الكذب . أما الأخيرون ، وجلهم من صفوة القوم ، فقد كانوا يباركون ويبايعون وهم فى ذهول كامل عن كل ماحولهم من واقع دامغ .

الإخوان ... وبيعة الرضوان :

ولنبدأ بالمجموعة الأولى التى وقف كبيرها الدكتور الترابى مبايعا فى أبى قرون مثنى وثلاثا ورباعا ، وماغشته خشية من ألاَّ يعدل . وحق له هذا فقد أسمى النميرى ، فى خطاب مشهود بودمدنى قبل شهر وبضع شهر من بيعة الرضوان تلك ، مجدد هذه المائة ... وبهذا تساوى النميرى مع الإمام الشافعى مجدد المائة الثانية والإمام الباقلانى مجدد المائة الرابعة ... ولم يقف الدكتور العالم عند ذلك بل أخذ يتبارى مع الإمام المجدد فى تشهيره العلنى بأهل السودان حتى كدنا نظن أن بلادنا أصبحت هى سدوم هذا القرن . ومضى الحال بالدكتور إلى حد تبرير الإسراف فى أحكام القطع بعد إعلان حالة الطوارىء فى أبريل ١٩٨٤ ، مرة فى الخرطوم وثانية فى الكويت ، وهو يقول بأنها ضرورة إسلامية تستوى مع ما اتخذه الرسول (ص) من إجراء لحماية النظام مؤكدا قوله هذه بالآية الكريمة : « ماكان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم » (الأنفال ٦٧) . وقد نزلت هذه الآية فى أسرى بدر من المشركين . وهكذا استوى معارضو القوانين النميرية ، فى اجتهاد الدكتور العالم ، بالمشركين فى بدر . ومع هذا فلم يكن حال دكتورنا كحال أبى بكر الصديق ، الشيخ الوديع الحانى الذى قال للرسول (ص) حول هؤلاء الأسرى : « يارسول الله قومك وأهلك استبقهم واستتبهم لعل الله يتوب عليهم » ، بل كان حاله كحال الفاروق الذى قال : « يارسول الله كذبوك وأخرجوك فقدمهم واضرب أعناقهم » ، أو لعله أراد لأهل السودان ، وليس من بينهم من كذب محمد ، ما أراده عبدالله بن رواحة لأسرى بدر وهو يقول للرسول الكريم : « يارسول الله أنت فى واد كثير الحطب فأضرم الوادى عليهم نارا ثم ألقهم فيه » . ولا نخال أن الدكتور المجتهد وهو يفتى للإمام بما يصنعه بأسرى السودان (ولم يكن من بين الذين عناهم الدكتور أسير حرب وقع فى يد المجاهدين وإنما سارقون قاد أغلبهم إلى السرقة شظف العيش) ... لانخال أن الدكتور المفتى قد تبصر فى النتائج

المنطقية التى يمكن أن تقود إليها فتواه تلك . فقد استمر حكم الأسرى عند جمهور العلماء بأن الإمام مخير فيهم إن شاء الله قتل كما فعل ببنى قريظة ، وإن شاء الله فادى كما فعل بأسرى بدر ، وإن شاء الله استرق من أسر . ولعلنا لانغالى إن قلنا إن أهل السودان جميعا قد أصبحوا ، على عهد إمام الصحوة ومفتييه ، أسرى أرقاء .

إذن فقد كان واضحا للعيان بأن كل الذى أراده أنصار الإمام من الإخوان هو استغلال تلك الغلواء التى صاحبت قوانين سبتمبر من أجل القضاء على خصومهم . ولا نظلمهم فنقول بأنهم قد ابتغوا مرضاة النميرى دون مرضاة الله كما فعل بعض الأخصياء الذين مالأوا الإمام يشرقون معه إن شرق ويغربون إن غرب فواقع الأمر أن الإخوان المسلمين قد حسبوا أن الرجل سيكفيهم ، بغلوائه تلك ، عناء كبيرا ويحقق لهم مطامع سياسية دونها خرط القتاد . كان فى ظنهم مثلا أن ليس هناك من هو أكثر من النميرى جرأة على الحق ، وتجاوزا للعهود والمواثيق ، واستهزاء بإرادة الناس ، ولذا فهو أقدر الناس على فرض الشريعة الإسلامية على أهل الجنوب . وقد ظل الإخوان دوما ، فى صراعهم السياسى ، يجابهون بهذا الإشكال التاريخى والذى كثيرا ماتفادوه إما بالصمت المريب أو المراوغة الكاذبة ، وسنتعرض لشىء من هذا فى باب السياسة الشرعية . وقد حسبوا أن إفلاح النميرى فى تحقيق هذا الهدف سيقفل الباب على كل من كان ينادى من قبل بأن أى دستور سودانى لابد أن يأخذ بعين الاعتبار واقع السودان الأثنى ، وخصائص أقوامه الثقافية ، وحقيقة دياناته المتعددة ومنها الكتابى وغير الكتابى . ومن الطريف حقا أن هذه الحقيقة الأخيرة لم تجد لها انعكاسا فى دساتير السودان إلا فى الدستور الذى تم وضعه على يد النميرى (دستور ١٩٧٣) وأدى له الإسلاميون القسم وعملوا بموجبه طيلة ثمانى سنوات (المادة ١٦ والتى تعترف بالإسلام والمسيحية وكريم المعتقدات) .

ومن الجانب الآخر ظن الإخوان المسلمون بأن النميرى أشد الناس مراسا فى تصفية الساحة من خصومهم الفكريين والعقائديين ... بعضهم باسم الإلحاد والبعض الآخر باسم الردة . وقد ظل هذا الخلاف بين الإخوان وخصومهم العقائديين المنسوبين للإلحاد مصدر تكدير للحياة السياسية خاصة فى المعاهد والجامعات . وبالرغم من أن الصراع الفكرى الموضوعى هو ملح الأرض السياسية فإن الانحراف بذلك الصراع إلى اتهامات غليظة بالتخوين ، والالحاد ، والعمالة قد جعل من ذلك الصراع ظاهرة وبائية قاتلة ، ولذا فقد سعى كل طرف منهما ، كلما أوتى الفرصة ، لتصفية الطرف الآخر . أما المجموعة الأخرى التى استهدفها الإخوان فهى الجمهوريون والذين أذى الإخوان كثيرا قدرتهم على أن ينفذوا إلى قلوب الكثيرين بالحوار الهادىء ، والكلم العف ، والتطهرية التى لايستطيعها إلا أولو العزم ، وقد عاش شيخهم الشهيد نموذجا للمتصوف الذى أبت نفسه الدنيا فظعن بأعماله إلى الآخرة ... فما كان هم محمود مالا ولا جاها ، ولا تحلق حوله من

أغراهم بريق الذهب فنهلوا منه بالمتاجرة حينا وبالمزارعة أحيانا ، وبالمرابحة فى كل الأحيان .

ولم تكن هذه وحدها هى دوافع الإخوان فى الإندفاع وراء جهالات الإمام ، وغثاثات صغار قساوسته بالرغم من أن كثيرا منها كان يتعارض مع ماكان يقول به الإخوانيون حول التطبيق الفورى للتشريع الإسلامى كما أوضحنا جانبا منه فى الفصل الأول . فقد كان هناك سببان أخران أولهما هو رغبة الإخوان فى نشر الوية الرعب والفزع فى قلوب أهل المدن من الذين رفضوا التوجه الإخوانى إما رفضا سياسيا أو رفضا مزاجيا . ولذا فإن كان السبيل الوحيد إلى حمل هذه الطائفة إلى دين « الاخوان » أفواجا هو حملات التشهير ، والتحقير بالجلد فهلم بالجلد والتشهير . ولم يتردد الإخوان فى مقولاتهم الكثر من وصف هذه الاستباحة لأعراض الناس بأنها جهاد فى سبيل الله . أما الثانى فهو إدراك الإخوان لأن تطبيق الشريعة الإسلامية بمنآى عن الطرق الصوفية والطوائف الدينية القائمة والتى ترتكز على قاعدة جماهيرية سيفقد هذه الطرق والطوائف مبرر وجودها ويجعل من قياداتها شخصيات غير ذات موضوع حتى يخلو الجو للجماعة لتبيض وتفرخ . فهذه جميعا هى الأسباب التى حملت الإخوان على أن يصبحوا حواريين لإمام كاذب وكان بولسهم مثل يهوذاهم إذ أنهم لم يجتمعوا حول يسوع العصر هذا من أجل دين أريد لذاته وإنما التفوا من حوله لأمور كثر فى نفس يهوذا .

وقد اخطأ الإخوان التقدير ، كما أخطأه إمامهم ، أخطأوا التقدير لأنهم لم يحسبوا أن جرأة الإمام الدعى على الحق ، وتجاسره على العهود والمواثيق ، واستهزاءه بالناس قد تقوده إلى جرأة أكبر ، ولتجاسر أشد شناعة حتى على القوانين والمؤسسات التى أنشأ وأقام ، بل وعلى أولئك الذين جعلوا منه بشرا سويا بمن فيهم الإخوان . وسرعان ما أصبح الإخوان المسلمون ، على حد قول الإمام الدعى ، إخوانا للشيطان . أما الجنوب والذى لايرتبط أهله بإخوتهم فى شرقى السودان وشماله وغربه إلا برباط المواطنة والمصلحة المشتركة فقد حمل على ان يتحاور مع الحكومة المركزية بالبارود . بل إن القوانين التى أريد قسر الناس عليها فى جنوب السودان قد أصبحت حبرا على ورق لايهتم بها القضاء ، ولاتنفذهاالشرطة ، ولا يأبه لها المواطن العادى ، وكانت هذه هى المرة الأولى فى تاريخ الصراع الشمالى الجنوبى التى يرفض فيها أهل الأقليم الجنوبى تنفيذ القوانين الصادرة من السلطة المركزية .

ومن الجانب الآخر لم تفلح حملات الرعب فى كسر قناة الخصوم الفكريين الطائفى منهم وغير الطائفى ، فباستثناء بعض الطرق الصوفية الصغيرة التى تجمع بعض مشعوذيها حول الإمام ، كما كان أسلافهم فى عصر الاستعمار ، يتجمعون حول المستر برمبل مفتش أم درمان الذى سارت بذكره الركبان ، آثر أكثر زعماء الطرق الصوفية النأى بأنفسهم عن هذا الزيف . فمنهم من استعصم بداره ومسجده تقية حتى يقضى الله أمرا كان مفعولا ، ومنهم من صعد إلى المنابر يدين هذا الهوس حتى رمى بالزندقة وأودع فى سجن هو أحب إليه مما يدعونه إليه .

وبالرغم من هذا ذهب الإمام النميرى وذهب الإخوان معه ، فى حملتهم الإرهابية ضد الخصوم إلى حد إزهاق النفس التى حرم الله ، وإهدار دم المسلم الذى لايحل لمسلم إلا بحق وكانت قمة هذه البربرية هى اغتيال الاستاذ الشيخ العالم محمود محمد طه . .. (وصفه العلم هذه لانطلقها نحن ، بحق ، على الرجل وإنما اطلقها عليه الإمام الدعى وهو يهدى إليه نسخة من كتابه النهج الإسلامى لماذا ؟) ولانظلم الإخوان حين نحملهم جزءا من المسئولية عن تلك البربرية الهوجاء . والإثم الرجيم فقد وقف كبيرهم الترابى يتحدث فى أبى ظبى مدافعا عن ذلك « الذبح العظيم » . كما تحدث فى الخرطوم مهللا به ، من بعد ان تحدث فى جنيف وأمام شهود أحياء قبل ثلاثة أيام من إصدار الحكم وهو يقول بأن تلك المحاكمة لامبرر لها وإن الرجل يجب أن يعامل كشخص Eccentric على حد قوله . وكما قلنا ففى حديث الدكتور ناسخ ومنسوخ

●●●

ومرة أخرى أخطأ الإخوان الحساب فقد ارتفعت قامة الرجل أميالا بعد موته وقف العالم المتحضر كله يدين تلك البربرية ... فأسمته صحافة فرنسا غاندى أفريقيا ، وتجمع ساسة بريطانيا فى مجلس العموم يؤبنون شهيد الحرية ، واندفع المتعلمون من السودانيين فى الداخل والخارج يبحثون عن مؤلفات الشهيد وينقبون عن مقولاته . كما أصاب أهل السودان أجمعين وجوم كئيب ، فليس من بينهم من يريد أن يصدق أن مثل هذه الوحشية يمكن أن تقع فى السودان الذى عرف أهله بالسماح والوداعة ، وما شذ عن كل هؤلاء إلا قلة من الدمويين ، والمهووسين ، وقضاة النار ، وتجار الدين الذين يتحدثون بلسان فى أوربا ، وبلسان آخر فى ديار المسلمين . ومازال من بين هؤلاء من لم يلجمه الحياء عن الوقوف فى المنابر للمناداة بتطبيق شرع الله مثل ذلك القاضى المأفون الذى وقف يردد رثيث القول فى الخرطوم وكسبه الأعظم هو دم الشهيد ، « وشر ماكسب الإنسان مايصم » . وسيظل مصرع شهيد الحق وصمة لن تمحوها مياه محيطات الأرض ، فحال الجناة جميعا كحال ماكبث الذى أصبح كمن تخطفه الطير يعوى طيلة حياته فى هستيريا الجنون وهو يحملق فى يديه المخضبتين بدم ماكدف « تبا لهاتين اليدين ... تصبغان كل بحار الأرض الزرقاء بلون أحمر قانٍ » ... بيد أن الإخوان لم يقفوا فى حملتهم الدامية تلك عند حد إراقة الدماء بل ذهبوا فى هولاكوية رعناء يحرقون الكتب ، وكأنا بهم لم يقرأوا مقولة الغزالى الخالدة عندما أحرقت كتبه « العلم فى الرأس لا فى الكراس » ويحدثنا التاريخ كيف بقيت أفكار الغزالى ، وبقيت أفكار ابن رشد ، وبقيت خطرات الحلاج ، من بعد أن أوسعها مأفونو كل زمان تمزيقا وحرقا ... بقيت أفكار كل هؤلاء كما بقيت أسماؤهم وانمحت من ذاكرة التاريخ أسماء كل الطحالب الآدمية التى ظنت بأنها قادرة على إبادة الفكر بالنار .

الفقهاء ... وتلبيس إبليس

ونجيء من بعد إلى المجموعة التانية التى اندفعت فى خضم التأييد العميانى المحموم لقوانين النميرى آلا وهى طائفة الفقهاء ، وإن كانت هناك قلة بين هؤلاء أحسنت الظن بتوجه الإمام الدعى ـ وما فازت منه فى النهاية إلا بسهم آخيب ـ إلا آن مجموعة كبيرة منهم قد انطلقت من فهم خاطيء للمدلول الحضارى للدين ، وعل هذا هو الذى يدفعنا كما قلنا من قبل ، لأن نفرد فصولا خاصة للإسلام والحضارة ، والإسلام والأحكام السلطانية ، والإسلام والاقتصاد . خرج هؤلاء الفقهاء من مكامنهم وهم يدلون بدلوهم فى كل شيء ، مايفقهون وما لايفقهون ، ظنا منهم أن الإسلام هو الفقه ، وظنا منهم آن قضايا المجتمعات هى قضايا فقهية إلا آن المجتمع أوسع من آن يؤطره القانون ، والإسلام آوسع من آن يستوعبه الفقه .. وماكان للحضارة الإسلامية آن تبقى لو كانت حضارة فقهاء بالمعنى المحدود للفقه كان حكماء العهود الأولى فى الإسلام علماء موسوعيين يلمون بمعارف عصورهم الشتى . وماكان بمقدور هؤلاء آن يقتحموا الآفاق ، إلا لأنهم قد حرصوا على الانتهال من حضارات عصورهم وعلوم الأولين .

أما فقهاء اليوم فأغلبهم نماذج لما يعرف برجال الدين بأنماطهم الموروثة منذ العهدين الأيوبى والعثمانى ، بازيائهم المميزة ، وطقوسهم ومراسمهم المتعارفة . وبحكم وضعهم هذا وتدريبهم ذلك فهم لايفقهون شيئا عن القضايا التى أخذوا يصدرون فيها الأحكام القطعية فما الذى يعرفه هؤلاء الفقهاء عن الاقتصاد المعاصر وعلاقاته المتشابكة حتى يكون لهم القول الفصل فى قضايا الاقتصاد ؟ . وما الذى يعرفونه عن الفقه الدستورى وما طرأ عليه من تطور من عهد جمهورية أفلاطون وعبورا بنماذج الحكم الجماعى فى الإمبراطورية الرومانية ثم وصولا إلى تطور مناهج الحكم الدستورى عقب الصراع بين الكنيسة والدولة والذى توجته الثورة الفرنسية ، ما الذى يعرفه هؤلاء الفقهاء عن هذا التطور التاريخى الذى تأثرت به مناهج الحكم فى الدول الحديثة كلها بما فيها السودان ؟ وليس أدل على دعوانا هذه من إعادة النظر فى الحوار اللاجب منذ الاستقلال حول الدستور والإسلام . ثم ما الذى يعرفه هؤلاء الفقهاء عن تطور الدولة الإسلامية لا من حيث التراكم الحدثوى التاريخى بل من حيث هو صراع على السلطة ، وانعكاس للنمو الاقتصادى للمجتمعات مما فطن إليه ابن خلدون قبل قرون ؟ ومن الجانب الآخر فما هو مدى إلمام هؤلاء الفقهاء بفنون العسكرية الحديثة حتى أخذ بعضهم يجوب الأصقاع ليعظ الجند حول المجاهدة فى الإسلام وكأن هذا الوعظ هو البديل لفنون الاستراتيجية ، ووسائل التنسيق العسكرى ، وأجهزة الإنذار المبكر ، وشبكات الاتصال الإلكترونى إن مشكلات المجتمع الحديث ، فى السودان كما فى جزر القمر ، هى مشكلات دهرية تتناول حياة الناس ومعاشهم ... فى السياسة كما فى الإدارة ، وفى الاقتصاد كما فى العلوم والتكنولوجيا . وقد جاءت الأديان جميعا

لتؤطر مساعى الإنسان فى كل هذه الميادين بسياج آخلاقى ، فالإنسان لاينمو بحضارة ذات بعد واحد هو البعد المادى ، إلا أن الأديان لايمكن أن تكون بديلا ، بحال ، لجهد الإنسان فى تنظيم أمور دنياه ، فأمور دنياكم لكم كما قال الحديث الشريف

وبالرغم من أن الإسلاميين ، والإخوان المسلمين بخاصة ، قد ظلوا يحدثون الناس بأن لا كهنوت فى الإسلام ، وأن كل مسلم رجل دين إلا أنهم فضحوا انفسهم عندما قبلوا بأن يكون لهذا النفر الذى يسمى برجال الدين دور مميز فى إصدار الأحكام الجزمية على كل شىء ، بل وفى توزيع صكوك الغفران واتهامات الخروج عن الملة على كل من كان له رأى مناقض لما دعوا إليه . وفى واقع الأمر فإن محدودية السقف العقلى لهؤلاء الفقهاء لاتؤهلهم لإصدار الأحكام فيما كانوا يصدرون الأحكام عليه . إن الدين ليس ملكا لأحد ، ولذا فإنه لمن واجب المثقف المسلم الذى يلم بمعارف العصر أن ينقب فى دينه ، ويستنبط منه الأحكام مستخدما فى ذلك آلات لا تتوافر لمحدودى السقف العقلى هؤلاء ألا وهى مناهج البحث الحديث ، تماما كما فعل الأقدمون بتبنيهم للمنهج الأرسطى . ولا نريد أن نظلم هؤلاء الفقهاء شيئا فهم ظالمو أنفسهم ، لأن الذى يجهل معارف العصر فى الاقتصاد ، والفقه الدستورى ، والإدارة ، وفنون الدبلوماسية لابد له ـ وهو يطبق الفقه الإسلامى الموروث تطبيقا حرفيا ـ من أن يذهب لإصدار أحكام ومقارنات تخرج على الإطارين التاريخى والاجتماعى للواقع الذى يسعى لتشريحه مما يجعل أحكامه أحكاما غير ذات موضوع فى ظل هذا الواقع .

إلا أن محنة هؤلاء الفقهاء الكبرى لم تكن هى فقط جهلهم بواقع العصر وإنما هى آيضا فقدان بعضهم فقدانا كاملا للأمانة العلمية ، والشجاعة الأدبية ، وأخلاقيات الحوار فى الإسلام (ونتحدث هنا عن قلة منهم) ، وهذه القلة لم تأبه ، وهى تتدافع بالمناكب خلف الإمام الدعى فى كل تخبطه ، لحديث الرسول الكريم (ص) · « الدين النصيحة » . وقد آورد القرطبى فى « جامع الأحكام » ان النصيحة باللسان عند العلماء ، وبالقلب عند الضعفاء ، ومع هذا فقد ساد دولة ، الصحوة الإسلامية صمت كافر على كل المخازى التى شهدتها آروقة الدولة العليا بعد البيعة الميمونة . . (ولنحسب ماوقع قبلها من مخاز بأنه ضلالات جاهلية حسب دعاواهم) . لقد كان عام الفتح الإسلامى هذا هو عامَ ترحيل الفلاشا ، وكان هو عام محاولة دفن النفايات الذرية فى السودان ، وكان هو عام بيع السودان فى مزاد مقفول لعدنان خاشُقْجى ، ولكل واحدة من هذه الآثام ثمن باهظ دفعته أمة المسلمين ، وفى نفس الوقت كان ذلك العام هو عام القطع والصلب للضعفاء المغلوبين على أمرهم ، والتحامل الظالم فى تطبيق شرع الله على هؤلاء البسطاء . كما كان ذلك العام هو عام الإنفاق المبدد بالرشاء ، والحروب الباغية ، والترحال غير المجدى فى وقت اجتاحت فيه البلاد جائحة حتى أضحى زرعها يابسا . وآصبح مرعاها عابسا . ولم يسمع المسلمون يومذاك نصيحة بالقلم أو اللسان من هؤلاء الفقهاء الأماجد يدينون بها آية واحدة من هذه المخازى ، ولله در محمود ولله

در المصباح ... فقد عرى كلاهما الإمام ، كما عريا الشياطين الخرس من الفقهاء والمتفيقهين الذين سكتوا عن الحق . ومع كثرة استنجاد هؤلاء الفقهاء بالأثر فى كل طارئة نزلت ... ومع كثرة استشهادهم بالقدامى فى كل خطب حل إلا أنهم لم يتذكروا ، فيما تذكروا ، كيف أن الإمام أحمد بن حنبل قد قبل إذلال السجن . ولسع السياط بدلا من التنازل عن رأى وثيق آمن بصحته فى قضية فلسفية لاتمس شخصه . ولم يتذكروا ، فيما تذكروا وهم يشهدون بطش الإمام ، مقالة الإمام الأوزاعى للمنصور : « يجب ألا يكون المستشار جبانا يضعفك عند الأمور ، ولا حريصا يزين لك الشر بالجور . فالجبن والحرص غرائز شتى يجمعها سوء الظن بالله » . ولم يتذكروا ، فيما تذكروا وهم يشهدون الإنفاق المبدد ، مقولة الشيخ الجليل عبدالمجيد سليم للملك فاروق وهو يبدد الأموال فى كابرى وأهل مصر فى مخمصة ... « أتقتير هنا وإسراف هناك ؟ » وعاد الملك الفاجر ليخلع الأستاذ الأكبر من موقعه فخرج الشيخ سليم شامخا لم يضعفه الجبن ، ولم يذل عنقه الحرص .

إن ظاهرة نفاق الفقهاء ومداهنتهم للطغاة ليست بالأمر الجديد فى تاريخ الإسلام . ومن بين من حدثنا عنها باستفاضة ابن الجوزى فى كتابه (تلبيس إبليس) . يقول ابن الجوزى : « من تلبيس إبليس على الفقهاء مخالطتهم الأمراء والسلاطين ومداهنتهم وترك الإنكار عليهم مع القدرة على ذلك . وربما رخصوا لهم فيما رخصوا لهم فيه لينالوا من دنياهم عرضا فيقع بذلك الفساد لثلاثة أوجه ... الأول الأمير يقول لولا أنى على صواب لأنكر على الفقيه ... وكيف لا أكون مصيبا وهو يأكل من مالى ؟ والثانى العامى يقول : لا بأس بهذا الأمير ولا بماله ولا بفعاله فان فلانا الفقيه لايبرح عنده . والثالث الفقيه فإنه يفسد دينه » . وروى ابن الجوزى عن ابن عقيل : « رأيت فقيها خراسانيا عليه حرير وخواتم ذهب فقلت : ماهذا ؟ قال : خلع السلطان وكمد الأعداء فقلت : بل هو شماتة الأعداء إن كنت مسلما ... خلع عليك السلطان فانخلعت به عن الإيمان . رماكم الله بخزيه حيث هونتم أمره » ... حقا رماهم الله جميعا بخزيه .

ومالنا نذهب بعيدا إلى ابن حنبل والأوزاعى وابن الجوزى فدوننا نماذج من فحول الرجال وجهابذ الفقهاء فى تاريخنا المعاصر عقروا نفوسهم عن هذه البدع المضلة ، ولاذوا بخلاويهم ومساجدهم تقية . ففى واقع الأمر لم يتوافد على الإمام الدعى من الفقهاء إلا من طلب العاجلة ... ودوننا شيخنا زين الرجال الشيخ زين العابدين الطيب والذى ألحف النميرى فى السعى وراءه حتى ينضم لركب النفاق فأبى واستعصم بداره . ودوننا الشيخ الجليل محمد الفاتح قريب الله ، رحمه الله ، وقد ظل يلوذ بالمستشفيات عندما لم تسعفه داره وخلوته تفاديا لدعوات الإمام الدعى لمهرجاناته الدينية الكثر ... ودوننا رجل أم ضبان المتبتل والذى تآمروا عليه باسم الصلح بين الأقربين فأتوا به إلى أبى قرون حتى يحملوه على بيعة إكراه ... وكأنا به كان يقول كما قال سلفه العظيم والذى حمل حملا على الوفود للخرطوم

لمبايعة الخليفة « ياالقيوم ما أصل الخرطوم » . وتقول الرواية بأن الشيخ العابد قد خر صريعا على راحلته فى طريقه من أم ضبان إلى الخرطوم . ودوننا أستاذ الميرغنية الذى سعى له الإمام مرة بدعوى افتتاح مسجد الأستاذ الأكبر فى الخرطوم البحرية ، ومرة بدعوى التهنئة بالعيد ففر بدينه وهو يقبض على الجمر ، إلى لندرة وسواحل البحر الأحمر من بعد أن عجزت سنكات عن إسعافه . فسنكات مثل غيرها من مدن السودان ، كانت واقعة فى قبضة التنين .

وقد تذكرت فيما تذكرت ، يومذاك ، وأنا أتابع مايدور فى السودان من بعد جغرافى وقرب وجدانى ... تذكرت حديث شيخنا العابد خليل عبدالماجد والذى كان ومازال يرن فى أذنى . . وقد كان بالرجل حياء فطرى ، ودعابة مهذبة . تلقيته وصديقى الراحل عمر الحاج موسى عند مدخل المسجد ظهيرة الجمعة فحييناه وحيانا ثم قال له عمر يامولانا نريد أن ندعو الرئيس لصلاة الجمعة معكم ولم يكن النميرى قد أصيب بهوس الخلافة والولاية بعد ، إلا أنه بدأ بعد أحداث يوليو ١٩٧١ يؤدى صلاة الجمعة كل أسبوع فى مسجد . وكانت تلك المناسبة مهرجانا تنحر فيه الذبائح ويتدافع فيه المنافقون راجلين ، وراكبين ، ومتمردسين (نسبة للمرسيدس) للاصطفاف حول الإمام . ورد الشيخ الجليل على عمر بقوله « يا أولادى الصلاة لايدعى لها بل يدعو لها الآذان » فقال عمر « ولكنا يامولانا نريد أن يستأنس الرئيس بعد الصلاة بمجلسكم العامر » فابتسم الشيخ ابتسامة هادئة وهو يقول « طريقكم يا أولادى ماطريقنا ، فقد تعلمنا من أشياخنا أن السلطان ، فى البعد عن السلطان » . فهؤلاء جميعا هم النماذج الحقيقية لفقهاء السودان ، ومتصوفة السودان .. سلطانهم هو البعد عن السلطان .

فأين هؤلاء الرجال جميعا من فقهاء الصحوة الذين مارفعوا أصواتهم إلا بقول المحال ، وماطال صمتهم إلا أمام الحق ، وما رأوا منكرا بيناً إلا واكتفوا معه بالهمس . ورحم الله أبا العلاء الذى أعمى الله بصره ولكنه لم يعم بصيرته

إذا قلت المحال رفعت صوتى وإن قلت اليقين أطلت همسى

إن أنماط هؤلاء الذين تحلقوا حول الإمام الكاذب لم يملكوا تواضع القدامى الذين وهبوا أنفسهم للعلم تاركين للناس أمور دنياهم لأنهم أدرى بها . ولولا هؤلاء الأماجد لما أصبحت للإسلام منارات خالدة فى بلادنا . وقد صحب هؤلاء الفقهاء أيضا قلة من قضاة الشرع ونقول قلة لأن هناك طائفة كبرى منهم ظلفت نفسها عن الاندفاع وراء البدع النميرية . ولا يحملنى على الإشارة إلى قضاة الشرع إلا الحرص على ألاّ يؤخذوا جميعا بما قام به البعض منهم وقد ظنوا أن تطبيق الشريعة يعنى أن يصبحوا هم الأعلون ويصبح غيرهم الأدلون (وغيرهم تشير إلى القضاة المدنيين) . وقد نأى كثير من هؤلاء الأماجد بأنفسهم من ذلك العبث باسم الإسلام ، فكانوا خير خلف لخير سلف ... فقد عرف القضاء الشرعى بالسودان نجوما تواقب لايجحد أحد عليهم ولاينكر شجاعتهم واجتهادهم النافع فيما يعرفون ، فليس من بينهم من توغل فيما لايعرف باسم الإسلام ومن بين هؤلاء

الرجال هناك من ولج ميدان السياسة فكان فى مقدمة المكافحين من أجل استرداد أهل السودان لكرامتهم مثل شيوخنا أحمد السيد الفيل ، وعلى عبدالرحمن ، ومحمد احمد المرضى وكان من بينهم أخيار أوغلوا فى ميدان البعث الإسلامى لينقلوا رسالة الإسلام حتى وصلوا بها جبال تكرور فأصبحت أسماؤهم على كل لسان مثل أشياخنا البشير الريح ، والنور التنقارى ، ومحمد صالح سوار الدهب وكان من بينهم علماء وهبوا أنفسهم بعد أن تركوا مواقع عملهم الرسمى ، لنشر رسالة الدين بالموعظة الحسنة ، والبحث المدقق ، والتجويد مثل شيوخنا يوسف ابراهيم النور ، وعوض الله صالح .. وماعرفنا عن أى واحد من هؤلاء حتى أولئك الذين ولجوا ميدان السياسة ، توغلا باسم الدين فيما لايعرف من أمور الدنيا ، أو تجاسرا على رمى المناهضين والمعارضين لأفكاره بالزندقة والردة والمروق

جامعة الخرطوم وحماة الثغور :

ونجىء من بعد إلى المجموعة الثالثة التى انبرت منذ أن نادى منادى الصحوة بأن حى على الفلاح . فما إن أعلن النميرى قوانينه فى سبتمبر ١٩٨٣ حتى هب لنصرته المرابطون فى ثغور الإسلام ومن بين تلك الثغور ترسانة أكاديمية تطل على نهر النيل الأزرق وتعرف ، فيما تعرف به ، باسم جامعة الخرطوم . ولا مرية فى أن الذى يقرأ البيان الذى صدر باسم لفيف من الأساتذة يوافقنا الرأى على هذا الوصف لتلك الفئة من الذين جاهدوا فى الله حق جهاده . ولا يخالجنى شك فى أن قلة من هؤلاء قد حملهم ظن حسن فى صدق التوجه ... كما يعترينى يقين كامل بأن مجموعة كبيرة من هؤلاء المرابطين إنما كانت تنطلق من نفس المنطلق السياسى الانتهازى للمجموعة العقائدية التى تنضوى تحت لوائها . على أن الذى يقلق هو أن هؤلاء وأولئك لم يعنوا كثيرا بالتبصر فى الإطار السياسى الذى صدرت فيه تلك القوانين ، فما عناهم غياب الشورى فى إتخاذ مثل تلك القرارات ذات الأثر العميق على المجتمع السودانى .. وما عناهم أن القساوسة الذين قاموا بصياغة تلك القرارات أيفاع جهلاء لا يساوى الواحد منهم قلامة ظفر بجانب أى واحد من القانونيين الذين تعرفهم جامعة الخرطوم نفسها . . وما كلف واحد منهم نفسه بأن يلقى نظرة تحليلية على تلك الأسمال القانونية المرقعة قبل أن يندفع فى ذلك التأييد الجامح ، ولو فعل ذلك لارتد إليه البصر خاسئا وهو حسير .

نعم وفد كبار الأساتيذ إلى سدة الخلافة ليلتقوا بالصدر الأعظم يتحدثون إليه قرابة الأربع ساعات ، فيما روت الصحف ، جاءوا إليه ، كما أشار بيانهم ، « من موقع التزام مهنى وخلقى ، وتوجه عقائدى وايمان فطرى » . ولاتثريب على الناس أن يدفعهم الإيمان الفطرى للوقوف مع كل من رفع راية لا إله إلا الله ، بيد أن الإيمان الفطرى هو إيمان عامة الناس ، أما إيمان العلماء فهو إيمان اختيار لا إيمان حدس وظن . « وتلك الأمثال نضربها للناس ومايعقلها إلا العالمون » (العنكبوت

٤٣) ، وعلى كل فإن ظن الرجل قطعة من علمه ، كما أن اختياره قطعة من عقله بيد أن كل هذا لايستوقفنا كثيرا وإنما يستوقفنا ماصحبه وتبعه ذهب الأساتذة فى مذكرتهم تلك يقولون بأن « **ذلك التوجه الإسلامى سيعين على الخروج من التيه الحضارى والتبعية الثقافية والخواء الروحى** » ثم مضوا يدينون كل عهد سابق ، بما فى ذلك عهد النميرى والذى كانت أغلى الدرر فى تاجه هم أولئك الذين وفدوا إليه من الجامعات وزراء ، ومستشارين ، ورؤساء مؤسسات ، وأعضاء فى اللجان المركزية والمؤتمرات القومية وماكانوا جميعا بالملاحدة ولا كانوا بالزنادقة . نعم ذهبت المذكرة للقول بأن الإنسان السودانى كان مؤمنا لكنه عانى من « **السياسات الفوقية التى تستنكف عن الله وتستفظع شرائعه حتى أذاقنا الله بسببها لبوس الجوع والفقر** » .

ثم جاء البيان من بعد إلى بيت القصيد . جاء إلى حماية ثغور الإسلام المتقدمة . قال الأساتذة المبايعون إنه بالرغم من فساد السياسات الفوقية منذ الاستقلال والتى « لاتستنكف عن الله وتستفظع شرائعه » فقد « ظللنا ، فى حقل التربية والتعليم ندعو ونعمل ومنذ زمن طويل لتنشئة جيل مؤمن بربه ، واثق بنفسه فلا تستهويه الرذيلة أو يعصف به الجمود ويكون بذلك طليعة إنقاذ هذه الأمة ، هذا فى الوقت الذى كانت فيه الثقافة العلمانية المدبرة عن الله تضغط على المجتمع كله بقانونها الوضعى ، وقيمها النفعية ، ومنهجها الاشتراكى ، وتسوقهم لإنكار المعروف وتحليل الحرام وإشاعة الفاحشة واستطابة الخبائث » الصحافة ١٨ / ١٠ / ١٩٨٣ م) .

والذى يقرأ الحديث يكاد يظن بأن كاتبيه يخاطبون الإمام الشافعى مجدد المائة الثانية لا رجلا نعرفه نحن ويعرفونه هم كما نعرفه .. والذى يتملى فى هذا الحديث عن تحليل الحرام وإشاعة الفاحشة واستطابة الخبائث لايكاد يصدق أن قائليه يتحدثون عن مجتمع السودان بل مجتمع بنى قريظة الذين لايدينون دين الحق . بل إن الذى يمعن النظر فى الحماسة التى اندفع بها هؤلاء الأساتيذ يكاد يحسب أن أرض السودان قد زلزلت ، وأن سماءها قد انفطرت وأن المسيح الذى يملأ الأرض عدلا من بعد أن ملئت جورا قد أطل بطلعته على البرية . . بيد أن الكل يعرف حق المعرفة أن السودان لم يشهد فى الثامن عشر من أكتوبر ١٩٨٣ (يوم بيعة الأساتذة الميمونة) غير فرض الحدود وإراقة الخمور فدولة الخير والبركات هذه مازال أمين سرها بل أبو عبيداها هو الدكتور بهاء محمد إدريس . محاضر علم الحيوان الذى يعرف عنه أهل الجامعة أكثر مما يعرف بقية أهل السودان ، وإن أبا هريراها هو محمد محجوب ذلك الكاتب زنيم القلم ، مجهول الهوية والذى ما إن حل بيننا حتى تواظبت علينا الكوارث .. وإن معاذها الذى يجتهد الرأى ولا يألو هو إما قاض به جنة ، أو مشعوذ ضرب الجهل على عقله حجابا صفيقا ، أو متفيقه يعيش خارج إطار التاريخ ... فأية إهانة للإسلام أكثر من هذا ؟ .... وأى استرخاص للمبادىء أشد من ذلك ؟ ...

ولنأت من بعد إلى تحليل ذلك البيان لاعلى نهج هيقل الذى يقول بأن أردت

تحطيم فكرة فلتبدأ بتحليل عناصرها ، وإنما رغبة منا فى كشف التهالك المنطقى الذى يتبع دوما كل حكم جزمى لا يأخذ فى الاعتبار جوهر الأشياء ناهيك عن ظلالها   بدأ البيان بالقول بأن السودان ، قبل عهد « الصحوة » ، كانت تسيطر عليه سياسات فوقية « تستنكف عن الله » و« تستفظع شرائعه » وقد أذاقنا الله بسبب هذه السياسات « لبوس الجوع والفقر » ، والسياسات خيار عقائدى ، وبرامج تطبيقية ، ومناهج حكم ، وشخوص يخططون وينفذون . فما هى السياسات السودانية التى استنكفت عن الله منذ أن أسبغ الله علينا نعمة الاستقلال ؟ كان ذلك فى الخيار العقائدى ، أو مناهج الحكم ، أو برامج الأداء . ومن هم القياديون الذين استنكفوا عن الله ؟ أو استنكفه الميرغنى والمهدى ؟ أم استنكفه الأزهرى وعبدالله خليل ؟ أو استنكفه عبود وحسن بشير نصر ؟ ثم من هؤلاء قد استفظع شرائع الله وشرائع الله هى العدل والإحسان ، وفى واقع الأمر فإنه حتى الطغاة لايستفظعون هذه المبادىء والقيم بل يدعون أن مبتغى حكمهم هو العدل والصلاح . بيد ان الذى يستفظعه البعض هو تطبيق الحدود وكأنا بالأساتذة يشاركون الإمام النميرى فى ظنه بأن شرائع الله هى القطع والرجم . وقد استفظع هؤلاء القطع والصلب تماما ، كما استفظع فقهاء الصحوة رجم الزانى بالحجارة فاستبدلوا به الإعدام وهم يخالفون بذلك سنة قولية وفعلية .

أما الحديث عن « لبوس الجوع والفقر » فحديث عجاب . فالأخوة المبايعون كادوا يقولون بأن ماحل بنا من جوع ونقص فى الأموال والثمرات لم يكن بسبب السياسات الخاطئة ، والأولويات الفاسدة ، والإنفاق التبديدى بل الإتلافى ، وإنما سبب « سياسات فوقية » أبت أن تطبق شرع الله . فما قول هؤلاء فى أن السودان لم يذق جوعا ومسغبة بقدر ماذاق فى عهد « الصحوة » ، وما اجتاحته جائحة قضت على الحرث والنسل إلا عقب قراراتها المدمرة ؟ أفهل نمضى مع ذلك المنطق المغشوش لنقول بأن الفقر والجوع إنما هما نتاج لتطبيق شرع الله ؟ أم نقول ، كما نرى ، بأنهما نتاج طبيعى لفساد الحكم وتلف السياسات بصرف النظر عن توجهها الدينى ؟ ثم ماهو قول هؤلاء العلماء فى أن كبرى دول العالم الثالث التى استطاعت أن توفر الاحتياطى الغذائى لأهلها هى دولة علمانية ، لاتمت للإسلام بسبب وهى الهند . ولاشك فى أن هؤلاء الأساتيذ لو أخذوا من الاسلام كنهه لا عوارضه ، وجوهره لا مظاهره لأدركوا بأن الله ينصر دولة الهندوك تلك بعدلها ولاينصر الدولة الظالمة حتى وإن تلفعت بجلابيب الإسلام . ونكرر مرة أخرى قول ابن تيمية فقد كان أكثر قربى بروح الإسلام من أساتذتنا الجهابذة حين قال : « ينصر الله الدولة العادلة وإن كانت غير مسلمة ولاينصر الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة » ، فالإسلام هو العدالة الجامعة

وذهب الأساتيذ العلماء من بعد للقول بأنهم « كانوا يعملون منذ زمن طويل لتنشئة جيل يكون طليعة إنقاذ الأمة فى الوقت الذى كانت فيه الثقافة العلمانية تضغط على المجتمع ، وبماذا كانت هذه السياسة تضغط على المجتمع ؟ قال الأساتيذ إنها كانت تضغط على المجتمع « بقانونها الوضعى ، وقيمها النفعية ،

ومنهجها الاشتراكى » . كما كانت بكل هذا تقود الناس إلى « تحليل الحرام ، وإشاعة الفاحشة ، واستطابة الخبائث » . أو ليس من حقنا أن نتساءل أمام هذه الأحكام القطعية الجازمة وكيف كان ذلك ياسيدنا الفيلسوف ؟ أو صحيح ، مثلاً ، أن القوانين الوضعية تشيع الفاحشة ، وتستطيب الخبائث ؟ أو ليست هناك أحكام شمولية تتضمنها كل الشرائع هى فى جوهرها المبادىء الموجهة للقوانين كان ذلك فى دار الإسلام أو ديار المشركين والملاحدة والمجوس .... ومثال ذلك المبادىء المتعلقة بحماية النفس ، والمال ، والعرض ، وقد فطن النابهون من فقهاء الإسلام لهذه المبادىء وأسموها بالشرائع الكلية . ومن بين أولئك الفقهاء الشاطبى الذى أورد فى (الموافقات) بأنها : « شرائع كلية أبدية وضعت عليها الدنيا وبها قامت مصالحها فى الخلق حسبما بين ذلك الاستقراء وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضا . فذلك الحكم الكلى باق إلى أن يرث الله الارض ومن عليها » . فالإمام الشاطبى لايدين شرائع الإنسانية الكلية ، والتى قامت عليها القوانين . وإنما يحسبها ذات نسب بالشريعة . ومقولة الشاطبى هذه هى عين ماقال بلاكستون أب نظرية الإنصاف فى الفقه الإنجليزى فى كتابه (Commentaries) إذ يقول بلاكستون إن هذه الشرائع لتعتبر ملزمة لكل أهل المعمورة ، فى كل البلاد ، وكل الأزمان .

وبالرغم من كل هذا فهل كلف هؤلاء الأساتيذ أنفسهم الاطلاع على تلك القوانين الشرعية ومضاهاتها بالقانونية الوضعية الملغاة ليروا مافيها من جديد ؟ أم أنهم اكتفوا بتصديق ظاهر الرواية . فإن كانوا قد فعلوا الأولى لأدركوا مافى دعوى التشريع الإسلامى المستحدث كبديل للتشريع الوضعى من كذب وبهتان . وإن كانوا قد فعلوا الثانية فإن هذا ليس هو دأب الأستاذ العالم المحقق الذى لايصدر حكمه إلا عن دراية وتثبت .

ويصدق قولنا هذا على دعواهم حول « القيم النفعية » و« المجتمع الاشتراكى » فأى قيم نفعية هذه التى ظلت تحكم مسار الحكم فى السودان ؟ ولو كان مدار قولهم هو أن القيم المادية الحضارية التى تسيطر على المجتمع الغربى ، والتى أخذنا ننقل منها نقل القرود ، مثل النزعة الاستهلاكية ، وأنماط التنمية التى تفتقد الوجه الإنسانى ، قيم مرفوضة لقبلنا هذا القول قبولا جزئيا ، ونقول جزئيا لسببين :

أولهما : هو أن الذين يتمثلون فى حياتهم هذه القيم المستوردة هم الصفوة لا عامة الناس المغلوبين على أمرهم . ونحن وهؤلاء الأساتيذ وأشباهنا هم تلك الصفوة .

وثانيهما : هو ضرورة إبانة وسائل الخروج من تلك النفعية المدمرة إذ ليس من وسائلها حد السارق ، وجلد الشارب ، ورجم الزانى .

وهذه هى نماذج التحول الحضارى التى جاءت بها سبتمبر ١٩٨٣ ، كما ليس من وسائلها ماجاءنا به فقهاء الصحوة الاقتصاديون فيما بعد ، عن الزكاة وربا النسيئة .

أما الحديث عن الاشتراكية فهو حديث عجاب لأنه يفترض تضادا بين أهداف الاشتراكية وأهداف الإسلام . فالاشتراكية ، فى جوهرها ، هى العدالة الاجتماعية ، وماجاء الإسلام إلا لإشاعة العدل بين الناس عبر البر والتكافل . فما الذى يدفع إخوتنا الأساتيذ لإدانة نظام عصرى يحقق للناس هذه العدالة (بما فيها الملكية العامة) ولايقسر الناس على شيء أكثر مما دعا له الإسلام ؟ .... أو لم يقل رسولنا الكريم : « إذا بات مؤمن جائعا فلا مال لأحد ؟ » أو لم يقل الفاروق عمر . « إنى حريص على أن لا أدع حاجة إلا سددتها ما اتسع بعضنا لبعض ، فإن عجزنا آسينا فى عيشنا حتى نستوى فى الكفاف » . ولعل الأخوة الأساتيذ كانوا يشيرون بحديثهم هذا إلى مدرسة اشتراكية بعينها هى الماركسية أو مدرسة الاشتراكية العلمية . ولكن من الذى يزعم بأن هذه المدرسة كانت تسيطر على السياسة السودانية ؟ ففى واقع الأمر ، حتى فى تلك الفترة القصيرة التى كان للشيوعيين فيها قدح معلى (مايو ١٩٦٩) ، فقد ظلت الاشتراكية العلمية أهازيج تتغنى بها القوى الثورية بالبرارى ، وتخليطا فى المنابر ، ومحاولات قاصرة للجمع بين الماء والحجر .

ونجيء فى الختام إلى ما أوردته مذكرة الأساتذة من أنهم كانوا منذ زمان على منأى عن هذه الموبقات أى السياسات الفوقية التى تطبق القانون الوضعى وتكرس القيم النفعية ، وتدعو للمنهج الاشتراكى . كما أنهم كانوا ينشئون الطلاب بعيدا عنها وعلنا نتساءل أين كان هذا ؟ وفى أى أدبيات نشرت على الناس أو مناهج درست للناشئة يمكن أن نستشف هذه الجهود الصادقة لنشر الإسلام ؟ أو لم يعمل هؤلاء الأساتذة بل يحتكمون إلى هذه القوانين الوضعية فى كل شيء دون أن يثيروا اعتراضا واحدا على شرعيتها ؟ أو ليست مناهج التدريس التى ظل يباشرها هؤلاء الأساتيذ هى تلك التى ورثناها وورثوها عن المستر ولشر ، والمستر ثيوبولد ، والمستر تننبوم [١] تماما كما ظل يدرسها من قبلهم من كان يدعو إلى مركسة التعليم ؟ أو لم ينضو أغلب هؤلاء الأساتيذ ، أو يتبع من أنضوى من قادته مثل الإخوانيين . فى تنظيمات تحتل « الاشتراكية » ، إن صدقا وإن كذبا ، مكانا مرموقا فى أدبياتها ومواثيقها ومقرراتها مثل « الاتحاد الاشتراكى السودانى » ؟ .... فهذه هى الحقائق التى لانملك معها إلا أن نردد مايقوله أهل الشام . « ياعيب الشوم » .

إن جناية كل هؤلاء ليست هى فى إزهاق الأرواح الطاهرة ، ولا فى تقطيع أوصال البشر ، ولا فى إذلال الرجال والنساء على حد سواء بالجلد والتشهير وإنما جنايتهم الكبرى هى الإزراء بالإسلام ، والإساءة إلى أحكامه ، وتشويه اسمه أمام أهله قبل خصومه ، فهذه هى الحصيلة ، ويالها من حصيلة .

---

(١) المستر ولشر كان مديرا لجامعة الخرطوم فى الخمسينيات كما كان المستر ثيوبولد عميدا لكلية الآداب والمستر تننبوم عميدا لكلية الحقوق .

الفصل الخامس

الإسلام.. والحضارة.. والصّحوة "اللاحضارية"

" واعلم أن للعلوم أوائل تؤدى إلى أواخرها ، ومداخل تفضى إلى حقائقها ولا يطلب الآخر قبل الأول ، ولا الحقيقة قبل المدخل ، فلا يدرك الآخر ولا يعرف الحقيقة .. لأن البناء على غير أسس لا يبنى والثمر من غير غرس لا يجنى "..

المـاوردى (أدب الدنيا والدين)

الحضارة والثقافة والأدباء :

لو وقف إخواننا أهل " الصحوة " النميرية عند الزعم بأنهم يريدون أن يقيموا مملكة الله على أرض السودان لكانوا إلى التواضع أقرب ، ولكن ما أن أعلن النميرى قيام دولة الإسلام المزعوم وأطلق زبانيته يلسعون بسياطهم ظهور الرجال والنساء إلّا وانبرى علماء وفقهاء مرموقون يتحدثون عن انطلاق شرارة البعث الحضارى الإسلامى عبر العالم .. وليت القوم قد وقفوا ليروا نتاج غرس هذا البعث الحضارى لا فى السياط وأدوات القطع ، وإنما فى التطور الخلقى للمجتمع ... وفى القيم الجديدة التى امتلأت بها نفوس الناس .. وفى المؤسسات النموذجية التى سنقدمها للعالم حتى يتعلم منها . وفى الفقهاء النوابغ ـ معاذنا ، وعلينا ، وابن عباسنا ـ الذين سيبدعون فى الاجتهاد حتى يؤصلوا المستحدث فى القديم الباقى ... وفى مناهج العمل والتفكير التى تحقق التوافق والتلاقح الصحى بين الطارف والتليد .. نعم ليتهم وقفوا هنيهة ليروا كل هذا قبل أن يعتلوا المنابر ليحدثوا العالمين عن دور السودان فى نشر الحضارة " الإسلامية " الجديدة كبديل " للجاهلية " المعاصرة .. وبدلا من هذا أخذ القوم يزعمون أن الذى كانوا يعيشون ويصنعون فى العصر السبتمبرى إنما هو عمل حضارى ، وأن هذه الحضارة المزعومة ذات صلة بالإسلام ، وأنها بديل صالح للحضارة المعاصرة التى أوغلنا فيها والتى يحسبها « الإسلاميون » جاهلية ..

ونحسب أن القوم يرطنون بلغة ليست هى لغتنا ، ويهرفون بمقالات حول مفاهيم لانصطلح معهم عليها .. فما الذى يعنيه دعاة الصحوة النميرية بالحديث عن

الحضارة الإسلامية ؟ بل ماالذى يعنيه إصطلاح الحضارة ؟ ونبدأ بالحديث عن الحضارة والتى تعرفها المعاجم بأنها حالة من حالات تطور الإنسان تنعكس فى تقدم ملحوظ فى العلوم والفنون والتكنولوجيا وفى نظام اجتماعى وسياسى وثقافى ينحو إلى التعقيد . ومع هذا فليس هناك اصطلاحان اشتبها على دارسى العلوم الاجتماعية مثل تعبيرى الثقافة والحضارة .. وقد ظل علماء الاجتماع يستخدمون فى وصفهم للحضارة ردحاً من الزمن تعريفاً مختلطاً ورثوه من علماء الأنثربولوجيا .. ويعود ذلك التعريف الى الأنثربولوجى البريطانى ادورد بيرنت تيلر صاحب كتاب (الأنثربولوجيا) والذى عاش فى القرن الماضى . ويعرف تيلر الثقافة بأنها مفهوم مركب يشمل المعرفة ، والعقائد ، والفنون ، والقيم ، والقوانين ، والاعراف .. وكل العادات التى يكتسبها الإنسان فى مجتمع معين .. ويرى أن هذه الظاهرة المركبة هى التى تميز المجتمعات الانسانية عن عالم الحيوان .. ولم يكن اصطلاح « الثقافة » حتى عهد قريب يحمل نفس المعنى المتعارف .. فالكلمة فى أصلها اللاتينى لاتعنى أكثر من الغرس والرعاية لشيء معين .. وفى معناها الأصلى ذلك مازالت الكلمة تستخدم حتى اليوم فى الزراعة .. وكان أول من استخدم كلمة ثقافة بمفهومها الاصطلاحى الذى نعرفه اليوم الفيلسوف القانونى الألمانى صموائيل فون بوفندورف أبو القانون الطبيعى . وبوفندورف الذى عاش فى القرن السابع عشر هو صاحب مؤلف (بحث حول واجبات الإنسان والمواطن) والذى كان له أثر كبير فى أفكار جان جاك روسو .

إلا أن تيلر بدون منازع هو أول من أعطى الثقافة تعريفها الذى ظل علماء الاجتماع يتداولونه .. ومضى تيلر فى تعريفه ذلك للحديث عن درجات متفاوتة من الثقافة هى البدائية ، والبربرية ، والحضارة .. وهنا جاء خلطه بين المفهومين .. على أن الرجل فى خلطه بين المفهومين كان يصدر حكماً قيميا على الثقافات .. وخاصة وهو ينطلق من أن الثقافة المتحضرة رديف للحضارة الغربية .. ولا يصلح مثل هذا التعريف للحضارة أساساً للتقويم العلمى ، لأنه حكم ذاتى لا موضوعى ، بمعنى أنه محاولة لترجمة تاريخ الثقافات الأخرى وتقييمها من منطلقات ثقافته هو .. وهذا ما يسميه الفرنجة بالـ « Ethno — centricity » .

فالاستخدام الأوروبى الغربى للتعبير يتضمن ، إذن ، حكماً قيمياً .. وقد استخدم التعبير بهذا الفهم كتبرير للاستعمار مثل حديث الاستعماريين الفرنسيين عن رسالة فرنسا الحضارية « Mission civilisatrice » أو حديث البريطانيين عن عبء الرجل الأبيض (White man's burden) ويعنون بهذا دوره فى تحضير المستعمرين غير البيض .. ولم ينج من هذه العنصرية الفكرية حتى كبار المفكرين الاوروبيين مثل هيقل ، ونشير إلى هيقل على وجه الخصوص لأنا نتناول الحضارة الإسلامية .. يقول هيقل فى كتابه (دروس فى تاريخ الفلسفة) إنه ليست هناك فلسفة مشرقية لأن المشارقة لايملكون وعيا أو إدراكا موضوعيا للجوهر ، فهم يخلطون بين الذات والموضوع ، ولهذا فكل ماهو

شرقى لابد من إلغائه من الفلسفة . وتمثل هذه الفكرة الهيقلية تكييفاً نظرياً للاستعلاء الثقافى الاوروبى .. بل إن فلسفته هذه إنما هى فلسفة لتبرير السيادة الأوروبية . ومثل هذا الرأى السخيف يغفل دور حكماء المسلمين (فلاسفة الإسلام) الذين كانوا أكثر موضوعية منه إذ نهلوا من نبع الحضارات كلها وهم يعترفون بعظمتها كما سنرى .

ومن أجل كل هذا فلابد من تعريف موضوعى لا ذاتى أو قيمى للحضارة ، وعَلَّ أقرب هذه التعريفات للموضوعية العلمية هو ذلك الذى يربط التقدم الحضارى بتطور هياكل ووسائل الإنتاج فى المجتمع . وبالرغم من أن المؤرخين الغربيين يزعمون بأن أول محاولة لدراسة الحضارة من هذا المنطلق هى محاولة كارل لامبرخت مؤسس العلمية التاريخية إلا أن ابن خلدون ـ بلا مراء ـ هو أول من قال بهذا وقبل قرون من لامبرخت ، وعلى أى ففى إطار الفكر الغربى تمثل أفكار لامبرخت ثورة حقيقية فى دراسة التاريخ ، لأنها أول محاولة أوروبية لدراسة التاريخ لا كتراكم للأحداث بل كتطور اقتصادى اجتماعى تأثرت به المجموعات البشرية . فالعلمية التاريخية ، عند لامبرخت ، لاتعتمد على التدقيق فى تفصيلات الأحداث بل فى دراسة السيكولوجية الجماعية فى مرحلة معينة وتأثر هذه السيكولوجية بالعوامل الاقتصادية المحيطة بها .. وقد طبق لامبرخت منهجه هذا فى دراسة الحياة الاجتماعية الألمانية فى القرون الوسطى ، وكتب فى هذا اثنى عشر جزءاً من كتابه الموسوعى .. وهذا هو عين ماذهبت إليه الخلدونية وهى تتناول التطور الحضارى للمجتمعات من ناحية ارتباطها بالعمران ، فلا حضارة بلا عمران عند ابن خلدون .. ولايتم العمران بدون وسائل الإنتاج المتطورة ، والهياكل الاجتماعية المتقدمة ، والتكنولوجية المستحدثة ، يصدق هذا على حضارة قدماء المصـريين ، والهيلينين ، والرومان ، كما يصدق على الدولة الإسلامية بعد تطورها من مجتمع بدوى رعوى إلى مجتمع حضرى فى بغداد ، ودمشق ، وغرناطة ، والقاهرة . والحضارة ـ بهذا الفهم ـ ظاهرة إنسانية يتأثر بها كل مجتمع من المجتمعات التى سبقته وتلك التى تحيط به إذا كان فى نقله لتجاربها مايعين على تطورها ، وهذا مانسميه بالبعد المصلحى فى الحضارة . إن الذى يميز الحضارة عن الثقافة الراكدة هو قدرتها الذاتية على المحافظة على ميراثها والإبداع والتجديد فيه ونقله إلى الآخرين .. ولهذا فعندما نتحدث عن الحضارة نتحدث عن تطور اجتماعى اقتصادى يصنعه مجتمع معين ليضمن به السيطرة على حالته الاجتماعية ، والارتقاء بها ، ويملك هذا الوضع قوة دفع ذاتية تمكنه من نقل معارفه إلى من بعده ومن عداه ، أى إنها تفرض نفسها فرضا لتميزها ..

وقد يتساءل المتسائلون وأين مكان القيم الأخلاقية فى كل هذا ؟ ونرد بالقول بان الجانب الأخلاقى عنصر أساسى فى أى حضارة لأن كل الحضارات تدعى بأن لها رسالة إنسانية ، ومن يقول إنسانية يقول أخلاقية ، ولاشك فى أن الجانب القيمى فى كل الحضارات هو الذى يعطيها البعد الإنسانى وإلا لما استطاعت

الحضارة ـ أية حضارة ـ تجاوز حدود مواطنها ، ولما اقتفى أحد أثرها خارج هذه الحدود . فهذا البعد الإنسانى هو الذى جعل المغولى فى الهند يقبل حضارة الإسلام ، وجعل الوثنى فى أوروبا يقبل تعاليم بطرس ، وجعل الصينى فى أقاصى آسيا يتبنى الأفكار الماركسية . وفى كل واحدة من هذه الحالات تقبل الناس الحضارة الجديدة إما لأنها تتميز عما عرفوه .. أو لأنها تعمق من قيم سامية تواطأوا عليها ، أو لأنها تضيف بعداً جديداً لمواريثهم .. كما أنه فى كل واحدة من هذه الحالات كان مسعى الناس هو التوفيق بين شمولية الحضارة وخصوصية الثقافة المحلية بما فى ذلك الأديان .. أو بعبارة أخرى التوفيق بين عمومية السياق الحضارى العالمى وخصوصية الواقع الإقليمى المحدود .

وظلت الأديان فى هذا الإطار النظرى هى النقطة المرجعية الاخلاقية لحضارة الإنسان عبر التاريخ ، يصدق هذا الحكم على الأديان الكتابية ، كما يصدق على المعايير القيمية المستمدة من المعتقدات الروحية عند الوثنيين .. لقد كانت أحكام اليهودية هى المعيار الخلقى على السلوك الفردى والاجتماعى عند الإسرائيليين القدامى .. كما كانت أحكام المسيحية هى المعيار الخلقى عند الإمبراطورية الرومانية الشرقية .. وينطبق نفس الحكم على الأمم التى اعتنقت أديانا غير سماوية كأديان الحكماء الكتابية مثل البوذية والكونفوشوسية فى الصين .

بل نستطيع أن نزعم أن هذا الحكم العام ينطبق حتى على تلك الأمم التى اعتنقت أديانا لا دينية .. بالرغم مما فى هذا التعبير من تناقض ظاهرى . فالماركسية مثلا لاتختلف كثيرا فى شكلها الميثولوجى عن الأديان .. فللماركسية نبى لايأتى حديثه باطلا من بين يديه ولا من خلفه هو كارل ماركس ، وفكر النبى هذا فكر صمدى يعتبر الخروج عنه تحريفاً (هذا هو التعبير الذى يستخدم للإشارة إلى كل ماركسى يرفض المسلمات الماركسية أو يحاول تبديلها إزاء واقع مستجد) كما عندها شيطان رجيم هو مصدر كل السوءات ألا وهو رأس المال ، ثم إن مبتغى أهلها فى النهاية جنة وارفة الظلال هى المجتمع الشيوعى الذى يكدح الكادحون له كدحا فيلاقونه ، ولايقف التماثل الميثولوجى بين الماركسية والأديان عند حد الرسوم والأشكال فحسب وإنما يتعداها أيضا إلى صبغ النظرية « العلمية » بصبغة تقديسية هى أبعد ماتكون عن التحليل المادى ، وأقرب ماتكون للعقيدة والدين .. ولاشك فى أن الذى يحمل الماركسيين على هذا مع كل دعاواهم « العلمية » هو وعيهم بأن العامة لاتفهم من الأشياء إلا المحسوس لعجزها عن التجريد العقلى ، ولهذا ذهبوا تقريبا لأفكارهم إلى وجدان الناس إلى إضفاء صفات القدسية لا على الأفكار فحسب بل وعلى الرجال الذين يحملون هذه الأفكار ، ولعلنى أشرك القارىء معى فى قراءة رائعة لوصف هذا الحال من كتاب حديث حول الإسلام هو من خير ما أخرجته المكتبة العربية فى العام المنصرم ، والكتاب الذى أشير إليه هو « دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك فى القرن العشرين » لكاتبه المبدع الأستاذ حسين أحمد أمين السفير بوزارة الخارجية المصـرية ونجل المحقق العالم الاستاذ احمد امين ، وهو كتاب من واجب الذين

يريدون ان يقرأوا الإسلام بعين الحاضر أن يطلعوا عليه .

كتب الأستاذ حسين يقول · إنه في ظل نظام كالنظام الشيوعي الذي لامكان للدين في فكره العلمي ، اصطبغ الإيمان بالمادية الديالكتيكية بصبغة الحماس الديني ، واتخذت الاجتماعات ، والاستعراضات سمة الاحتفالات والمواكب الدينية وأحيط واضعو النظرية ومؤسسو الدولة بهالة دونها هالة القديسين والرسل .. فهم يوصفون بالخالدين أو بالشمس التي لاتغرب .. وها هي صورهم وتماثيلهم الضخمة وقد حلت مكان الأيقونات والتماثيل الدينية تطل على الجماهير في الساحات وكافة المباني العامة ، وعلى الأفراد في مساكنهم الخاصة ، وها هي قبورهم ، وقد تحولت إلى مزارات مقدسة تحج إليها الملايين من البشر وتصطف الصفوف خارجها لساعات طوال من أجل إلقاء نظرة .. أما كتبهم فهي بمثابة الكتب المقدسة .. من قبيل التجديف أن ينسب إلى فكرة فيها الخطأ ».

فقضية الأديان إذن في مسار الحضارة الإنسانية قضية محورية لا باعتبارها مرجعا أخلاقيا فقط بل وبحسبانها قوة دفع تعبوية خلف الأهداف التي ينشدها المجتمع بالحق حينا .. وبالباطل أحيانا كثيرة أخرى . بيد أن الدين الإسلامي يختلف عما عداه من أديان كتابية وغير كتابية في أنه دين شمولي أي هيكل شامل ، ونظام متكامل .. ففي الإسلام جانب اعتقادي يفسر ماهية الكون .. ويمنطق الحياة في إطار محدد كما يلزم الناس بمناسك وعبادات هي في جوهرها تأكيد لهذين المعنيين حتى لا تضحى الحياة عبثا بلا طائل . كما في الإسلام أيضا جانب تطبيقي ينظم العلائق بين الناس ، ويمأسس هذه العلائق بصورة تتحدد معها الحقوق ، وتضبط الواجبات .. وكان الصراع الفكري بين فقهاء المسلمين يستعر أكثر ما يستعر حول هذا الجانب الثاني من الدين بالرغم من اشتداد الخلاف بين الحكماء ، والمتكلمة من المسلمين في بعض الجوانب الاعتقادية مثل جوهر الكون والخالق أو الذات والصفات .. وكان جل اختلافهم في هذا الباب يدور حول مناهج الأدلة على حقيقة الكون هل هي العقل أم النقل ؟ إلا أن الخلاف في الجوانب التطبيقية كان أشد عمقا ، وأكثر ضراوة خاصة ، لانه يتناول بطبيعته أمورا تتعرض لناموس التطور الطبيعي .. وما كان هذا الخلاف حول الجانب التطبيقي والمنسكي ليحتدم بالضراوة التي نعرف إلا لأن هناك مدارس من الأصوليين أخذت تفهم الاسلام فهما متيبسا ينكر واقع التطور بل لا يكاد يدرك كنهه .. وإزاء هذا العجز الفكري اندفعت هذه المدارس لترمي كل داعية للتجديد بالزندقة ، والتجديف ، والتحريف ، والتعطيل ، والكفر .. وظلت هذه التهم تطلق على كل مجدد بدءا بالمعتزلة وانتهاء بمجددي هذا العصر دون ان يعي هؤلاء المتيبسون والذين تيبست حتى ظلال كلماتهم أن أية محاولة لتفسير حقائق الحياة خارج إطارها التاريخي أو أي جهد لقسر الأحكام الموروثة على الواقع المستجد يفقد الإسلام بالضرورة أهم ما يتصف به ، ألا وهو الشمولية .. إن أهم مايميز العقيدة الإسلامية على الأديان جمعاء هو شمولية الإسلام التاريخية وشموليته الموضوعية وشموليته الجغرافية . فما كان الإسلام دين قبيلة معزولة ولا كان دين عصر محدود ..

وبسبب من هذه الشمولية كان لابد للإسلام من أن يكون قابلا لاستبطان كل ماسبقه من حضارات واستيعاب كل ما استجد بعد المبعث من تطور انسانى لأنه ، إن افتقد هذه القابلية للاستبطان والاستيعاب ، لما عاد دينا شاملا .. فكيف إذن يمكن أن يتحدث دعاة الصحوة المزعومة عن شمولية الإسلام فى نفس الوقت الذى يصفون فيه إجمالا كل ماسبقه بالجاهلية ، وينعتون بتعميم مضر كل ما استحدثه الناس بعد المبعث بالطاغوت والفساد ؟ علما بأن الجاهلية لا تعنى الجهل وإنما تعنى الحمية والاندفاع.

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

فالإسلام فى واقع الأمر هو إيمان بشرائع الله كلها ولولا هذا لما كان فى مقدوره أن يستوعب حضارات الإنسان منذ أن كانت هناك حضارة إنسان ، شمل الإسلام إبراهيم وإسماعيل : « ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم (البقرة ١٢٨) وشمل يعقوب وأولاده " ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يابنى إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون " (البقرة ١٣٢) وقد مكنت هذه الطاقة الاستيعابية الجياشة الإسلام من تبنى كل الأعراف السامية والخيرة فى المجتمعات الماضية ماجاء منها فى الأديان السابقة وما احتوته الأعراف مثل الطيب من عادات أهل المدينة . وبنفس المنطق فإن أية محاولة لوضع حجاب صفيق بين الإسلام ومكتسبات العصر لا يمكن أن تكون إلا اختصارا لهذه الشمولية ، وأى حجاب أكثر صفاقة من أن توصم كل مكتسبات الإنسان بأنها نتاج جاهلية وطاغوت .

●●●

إن الذين يتحدثون عن التأصيل الحضارى الإسلامى انطلاقا من ذلك الهوس البربرى الذى أطلقه النميرى من عقاله فى أخريات عام ١٩٨٣ لا يدركون مايتحدثون عنه ، فهم يجهلون مدلول التأصيل ويجهلون ماهية الحضارة ويجهلون كنه الحضارة الإسلامية .. فما هى هذه الرسالة الحضارية التى حسبوا أنهم ساعون بإذن الله إلى إشاعتها على البرية ؟ نسأل هذا السؤال ، لاسيما وقد بلغت دعاوى التحضير والتأصيل هذه حدا أخذ البعض معه يتحدث عن بعث إسلامى جديد سيعم الآفاق دون أن يعى هؤلاء بأن الحضارة الإسلامية حضارة شاملة شمول الدين نفسه ومتطورة تطوره .. فلو وقف الفكر الإسلامى عند الفقه وحده لما كانت هناك حضارة إسلامية .. إن الذى نسميه بالحضارة الإسلامية بل الذى يسميه المؤرخون الحضارة الإسلامية هو حصيلة الجهد الفكرى الإسلامى للتوفيق بين الإسلام وتعاليمه وبين موروثات الإنسان الفكرية ثم تطبيق كل هذا لمجابهة تحديات الواقع الذى عاصره هؤلاء المفكرون .. وكانت أداتهم فى هذا التوفيق والتوليف هى العقل باعتباره الرسول الباقى ، سيما وقد أورد القرآن كلمة عقل ومشتقاتها أكثر من خمسين مرة (عقلوا ، يعقلون ، يعقل).

الحكمة ضالة المؤمن .

بيد أن استخدام العقل لاستنباط الأحكام الفلسفية وتحليل الوقائع المادية يتطلب منهجية واضحة .. وقد وجد مفكرو الإسلام ضالتهم هذه فى المنطق الأرسطى والحكمة اليونانية ، والحكمة ضالة المؤمن ، أنى وجدها فهو أحق بها .. وبلغ إعجاب الفارابى شيخ حكماء المسلمين بالمنطق الأرسطى حدا جعله يؤلف كتابا خاصا يمجد فيه شيخى فلاسفة أثينا أرسطو ، وأفلاطون سماه (الجمع بين رأى الحكيمين) .. يقول الفارابى فى كتابه هذا : « لولا ما أنقذ الله به أهل العقول بهذين الحكيمين أفلاطون وأرسطو ومن سلك سبيلهما لكان الناس فى حيرة ولبس » ولم يكن أرسطو هذا من المهاجرين ولا كان أفلاطون من الأنصار وإنما كانا كلاهما وثنيين إلا أنهما مع وثنيتهما كانا يدعوان لفلسفة تقوم على التأمل والسمو عن دنيا البشر وتستهدى بمنظومة للقيم هى عين ماتدعو له الأديان .

فالفلسفة اليونانية كلها تستهدى بقيم ثلاث هى الحق والخير والجمال .. وقد رأى الفارابى فى (إحصاء العلوم) - والعلوم التى أحصاها هى النحو ، والمنطق والرياضيات والإلهيات والطبيعيات والأخلاق والقانون - إن صناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التى من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل مايمكن أن يغلط فيه من المعقولات .. فصناعة العلوم عند الفارابى - حتى تلك التى تتناول الإلهيات - تخضع للعقل والمنطق وتفضى إلى الحق .

ولا مراء فى أن هذه الفلسفة اليونانية لم تنصب فى إناء فارغ أو مجتمع راكد .. فقد كان المجتمع الإسلامى يعيش ثورة حضارية شاملة لها أساسها الفكرى المتمثل فى القرآن والسنة ، إلا أن الإسلام بمنهجة العقلى لم يلغ الحكمة بل أسماها ضالة المؤمن التى يسعى وراءها المؤمن أنى كانت .. ولهذا فقد سعى الآباء المؤسسون للحضارة الإسلامية إلى ارتياد كل مظان الحكمة .. والارتياض فى كل أفنانها .. فخرجوا على الناس بالفلسفة المشرقية كما أسماها ابن سينا وهو تلميذ نابه للفارابى ، وهذه هى نفس الفلسفة التى أنكرها هيقل .. وكما أحصى الفارابى العلوم قام ابن سينا بتعريف الحكمة والتوكيد على شموليتها التى تتعدى حدود الزمان والمكان ، فعلوم الحكمة جميعا متساوية النسب إلى أجزاء الدهر حسب مقولة الشيخ الرئيس ابن سينا ، وآلتها جميعا هى المنطق .. ومن هذه العلوم التى عرفها ابن سينا (الحكمة النظرية) مثل الطبيعيات ، والرياضيات والإلهيات ، (والعلم الكلى) أى الفلسفة (والحكمة العلمية) مثل علم إصلاح النفس (وقوانين المشاركة الصغرى) أى التدبير المنزلى (وقوانين المشاركة الكبرى) أى الحكم والإدارة (والصناعات الشارعة) أى الفقه والتشريع .

وكان جميع هؤلاء الأفذاذ الذين أرسوا قواعد الحضارة الإسلامية فى المشرق والمغرب علماء لافقهاء .. فقد كان الكندى فيلسوف العرب الأول طبيبا ، وكان ابن

سينا طبيبا ، وكان الرازى طبيبا .. وهؤلاء كلهم من أهل المشرق . أما حكماء المغرب فقد كان شيخهم ابن رشد طبيبا وفلكيا خرج على الناس بكتابه عن حركة الفلك وترجم مختصر كتاب المجسطى فى الطب وشرح أرجوزة ابن سينا الطبية وبدأ فى ترجمة كتاب الكليات فى الطب والذى أكمله أبو مروان بن زهر .. كما كان ابن طفيل ، الذى عاش فى عصر الموحدين وهو عصر نبوغ فكرى ، طبيبا .. وكان ابن باجة ، الذى عاش فى عصر المرابطين وهو عصر اضطهاد ، طبيبا هو الآخر ومع أن ابن باجة قد عاش فى عصر الاضطهاد هذا فإنه مع انشغاله بالطب قدم للناس كتابه « تدبير الموحد » والذى ترك أثرا بالغا على ابن رشد عملاق حكماء المغرب .. وكان ابن باجة عقلانيا فى نظرته للطبيعة ، ولهذا فقد استنكر أقوال مدرسة المشرق التى كان يقودها الغزالى آنذاك خاصة مقولته بأن العالم العقلى لا يكتشف إلا بالخلوة والتصوف وبالمعرفة التى تقذفها الأدوار الإلهية فى القلب .. ورد ابن باجة بأن الأمر ليس بهذا اليسر فامتلاك الحقيقة لا يقذفه الله فى القلوب بل أن النظر العقلى هو السبيل .

وعلى أى فكما عكف كل هؤلاء الأفذاذ العمالقة على الكتابة عن الإلهيات والطبيعيات فقد ترجموا أيضا كتب أبوقراط وجالينيوس وديزوكريدس فى الطب .. ولا شك فى أن العرب كانوا فى حاجة ماسة إلى نقل هذه المعارف الطبية كبديل للسحر والطلاسم ، خاصة وقد كانت ممارسة الطب بين العرب وقفا على السريان ، مثل جورجيوس بن بختيشوع فى عهد المنصور وابنه بختيشوع بن جورجيوس الذى عينه المهدى وخدم الهادى والرشيد ، ثم يوحنا ابن مانويه الذى عينه المأمون وأنشأ له (بارمستانا أوْ بيمارستانا) أى دارا للعلاج .. وقد أصبح فيما بعد أول رئيس لدار الحكمة ، وفيها تتلمذ على يديه حنين ابن اسحق .

وكان أكثر الاهتمام بدراسات الطب فى عهد المأمون ثم من بعده فى عهد عضد الدولة ابن بويه الذى كان لا يأكل إلا والطبيب قائم على يديه .. ولعل غلبة الدراسات الطبية على ماعداها من العلوم هى التى دفعت الإمام الشافعى للقول " العلم علمان ، علم الفقه للأديان ، وعلم الطب للأبدان ، وما وراء ذلك بلغة " (بضم الباء أى شىء لا فضل فيه)..

فهؤلاء هم آباء الحضارة الإسلامية وإن كان هناك من شىء واحد نتعلمه منهم فهو إدراكهم لشمولية الثقافة ، خاصة الثقافة العلمية والتكنولوجية .. فإن كان فى العلوم الإنسانية والاجتماعية خصوصية فإن الثقافة التكنولوجية شمولية بدءاً من العجلة التى اخترعها الهكسوس ، ولهذا فإن الناس يتناقلونها عن كابر .. فمبادىء العلوم القديمة ، مثلا ، كالهندسة ، والطب ، والإيقاع الموسيقى انحدرت كلها من مصر القديمة وأخذها اليونان والرومان وطوروها ، ولذا فلم يكن غريبا أن يأخذ عنهم رواد الحضارة الإسلامية نتاج عملهم ومناهجهم فى التحليل والاستقصاء .. وكان أبرع هؤلاء الفارابى والرازى ، وقد جاء الفارابى بعد الكندى فيلسوف العرب فبز شيخه بمؤلفاته فى الطبيعيات ، والإلهيات ، والسياسات ، والرياضيات

والموسيقى .. أما الرازى فقد كان هو الآخر موسوعيا فى دراساته إذ كتب فى الهندسة والطب والتشريع وهو يستدل فيما كتب ، بعلوم اليونان .. وقد أثار تشعب معارفه غيرة ابن سينا فوصفه « بالمتكلف الفضولى الذى ينظر فى الأبوال والبرازات ». وما استطاع الرازى إنجاز ما أنجز إلا لإغداق السلاطين الخوارزمشاهية عليه دون أن يهين نفسه أمامهم . وقد حكم أولئك السلاطين المنطقة الوسيطة الواقعة بين دولة الخلافة وبلاد التتار .. وقد حظى الرازى ، لتفوقه هذا ، باهتمام الموسوعيين وكان محل تقديرهم .. فابن خلكان يصفه فى (وفيات الأعيان) بأنه « فاق أهل زمانه فى علم الكلام والمعقولات وعلوم الأوائل » وعلوم الأوائل التى يشير إليها ابن خلكان هى فلسفة اليونان .. كما أسماه ابن الأثير فى (الكامل) « بامام الدنيا فى عصره »..

إن المرء يحمد لجامعة بالرباط اهتمامها بإحياء التراث الإسلامى من منظور حضارى (بفهمنا الشامل هذا للحضارة) وقد درجت تلك الجامعة منذ بضعة أعوام على إثارة الاهتمام العالمى بهذا الأمر فعقدت له ندوة فى إبريل ١٩٧٨ عن ابن رشد ومدرسته المغربية ، وعقدت فى فبراير ١٩٧٩ ندوة عن ابن خلدون ، ثم عقدت فى مايو ١٩٨٠ ندوة عن الفكر العربى والثقافة اليونانية بمناسبة مرور ألف عام على ميلاد ابن سينا وعشرين قرنا على وفاة أرسطو .. وجاء فى تقديم ملف تلك الندوة أن " الإرث اليونانى فى الفكر العربى مسألة لم ينكرها إلا أولئك المتفيقهون بوهم أصالة عذراء . بقى أن هذا الفكر العربى ترجم ما ترجم من ميراث اليونان واستعمله استعمالا يخصه هو ، حسب مقاصده الذاتية لا بحسب ماقصد إليه أصحابه فى الأصل ولم يكن ذلك تحريفا للقول عن مقاصده الأصلية تأويلا لا ليستقيم ومقاصد أقوام وثقافات أخرى .

ومن العبث أن يظن ظان بأنه كان فى مقدور فلاسفة عمالقة مثل ابن سينا والرازى والفارابى أن يرسوا قواعد الحضارة الإسلامية ويحققوا ماحققوه من نقلة حضارية للفكر الإسلامى وهم يستخدمون آلات اليونان فى المنطق إن وقفوا بالعلم عند النقل والرواية . ولاشك فى أن أكثر ما أذى الإسلام هو الرواة والناقلون ، تارة لاختزالهم الأحكام التاريخية من إطارها التاريخى وفرعها على واقع لايقبلها ، وتارة لأنهم ـ وقد جوبهوا بواقع حسبوا أنه يتعارض مع ما حفظوه من الأثر ـ أخذوا فى انتحال الأحاديث لإثبات نظرياتهم . ولو كان فى مقدور هؤلاء المحرفين الإضافة للقرآن لفعلوا . وقد انطلق أغلب هؤلاء الفقهاء ومن تبعهم من قراءة خاطئة لقوله تعالى " ما فرطنا فى الكتاب من شيء ".. ولا يمكن لرجل رشيد أن يظن بأن الآية تشير إلى تفصيل الأشياء ، وفروع المعارف لا أصول الأحكام وكليات الأشياء ولعل الخشية فى انتحال الأحاديث هى التى حملت عمر رضى الله عنه لمنع شيخ المتحدثين أبا هريرة من ترداد الأحاديث حتى لا ينشغل بها الناس عن القرآن وقد أورد ابن كثير أن عمرا حين أوفد أبا موسى الاشعرى للعراق قال له : « إنك تأتى قوما لهم فى مساجدهم دوى بالقرآن كدوى النحل فدعهم على ماهم فيه و

تشغلهم بالأحاديث » وعلى كل فتباعد العهد عن البعث وبتوسع الرقعة الإسلامية . شاب نقل الأحاديث نفسها وروايتها شكوك كثيرة وريب خاصة وقد كان منتحلو الأحاديث يسعون إلى إيجاد مسوغ شرعى لأفكار ونظم طارئة .. ومن الجانب الآخر أخذ الحكماء يعمدون إلى تأويل القرآن تأويلا يتيح لهم إكساب هذه المعارف المنقولة درجة من القبول عند المتشددين من الفقهاء .. ويقولون بأن القرآن نفسه قد أباح التأويل .. « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات .. (آل عمران ٧) وقد نهى الإمام أحمد عن هذا التأويل خشية إيغال الناس فيه إلا أن الغزالى برره فى الإحياء لأن فيه رعاية لمصالح الخلق ، والغزالى ليس بصديق للحكماء ويكفى أنه صاحب كتاب " تهافت الفلاسفة " الذى أنكر فيه إقحام الفلسفة فى الدين .. بيد أن حجة الإسلام ـ انطلاقا من منهجه العقلانى ـ كان يحتقر أهل الظاهر الذين يأخذون بظاهر الآيات ويصفهم بالبلادة .. ويحدثنا الغزالى فى الإحياء بأن قارىء القرآن إما أن يكون بليدا أو بصيرا ، والبليد هو الذى يقرأ · « وإن من شىء إلا يسبح بحمده ».. ويفترض أن للجماد عقلا ، ونطقا ، والبصير هو الذى يعرف أن التسبيح ليس تسبيح اللسان بل الشهادة بوجوده ، فكلها أوصاف بلسان الحال .

اشرنا قبل هنيهة إلى دور المأمون فى الاهتمام بالدراسات الطبية ، بيد أن العصر العباسى كله كان بحق عصر انفتاح حضارى وارف ، كما كان المأمون بجدارة هو الملك الشمس فى دولة بنى العباس .. فالمأمون هو رائد الثورة الثقافية الإسلامية بإنشائه لدار الحكمة وخزانات الكتب وإرساله البعوث إلى فارس والهند للاغتراف من معارفهما واحتضانه للعلماء والمفكرين .. وقد أخذ العلماء ينهلون مما أسموه علوم الأولين وكانوا يعنون بذلك فلاسفة اليونان .. وقد عمت المكتبات فى عهده البلاد ، وكانت تسمى خزائن الحكمة .. ويحدثنا ياقوت الحموى فى (معجم البلدان) بأن خزائن مرو وحدهما كان بها أكثر من اثنى عشر ألف مخطوطة .. وبلغ اهتمام المؤرخين المسلمين بأخبار العلماء والحكماء حدا بالغا .. وقد يفيد أن يطلع الباحث على نذر مما أورده هؤلاء المؤرخون من أخبار هؤلاء الأولين ممن تسمى أفكار نظائرهم اليوم بالفكر الوثنى والطاغوتى .. فابن النديم مثلا قد أورد فصلا كاملا فى « الفهرست » عن أخبار الفلاسفة والعلوم القديمة ، والكتب المصنفة فى الطبيعة والمنطق والحكمة ، وكيف نقلت كما أشار الى ما كتبه علماء اليونان عما أسماه : « الجدليات ، والنفسيات ، والسياسات ، والأبعاديات .. أى الجغرافيا » وقد نحا منحى ابن النديم جمال الدين القفطى صاحب تاريخ الحكماء .

ولم يقف نهم العلماء المسلمين للاغتراف من حضارات الآخرين عند اليونان بل ذهبوا يطلبون العلم فى كل موقع (أو لم يحثهم الدين على طلب العلم ولو فى الصين ؟) ودفعهم هذا النهم للمعرفة إلى أن ينقلوا حتى الغثاثات .. ومن أولئك الناقلين البيرونى صاحب كتاب : « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة ». وأورد البيرونى فى نقله أن كتب الهنود تشوبها خرافات العوام مثل

صدف ممزوج ببعر ، والجنسان عندهم سيان ، إذ لا سبيل لهم إلى معارج البرهان .. ولا ريب فى أن البيرونى مع كل مانقله عن الهنود من سحر وخرافة ظلم أهل الهند ظلما بينا بنقله المفيد والمرذول عنهم . فالهند هؤلاء هم الذين تعلم عنهم العرب علم الحساب مما افاض فى الحديث عنه أبو الرياضة العربى ابن الهيثم فى كتابه « علل الحساب الهندى »..

هذا هو الماضى إلا أن التحدى الأكبر الذى يجابه الفكر الإسلامى المعاصر هو أن حضارة هذا العصر حضارة ديناميكية لاحضارة راكدة كحضارة اليونان .. وقد أعان ركود تلك الحضارة التراجمة والباحثون الإسلاميون فى الماضى على نقل الأساسى منها .. بيد أن الانفجار المعرفى فى عالم اليوم .. وتطور وسائل الاتصال .. وتعدد اللغات التى تعبر عن الحضارة المعاصرة مثل الإنجليزية والروسية واليابانية وتناقص الاهتمام بتعليم اللغات الأجنبية بل والضعف فى تعليم اللغة القومية بجانب القصور فى تطوير مناهج تعليم اللغة القومية وفقا لقواعد اللسنيات المستحدثة .. كل هذه العوامل تجعل من إنشاء دار الحكمة الجديدة أمرا عصيا .. وربما لا يمضى وقت طويل قبل أن تصبح لغة الكمبيوتر هى وسيلة التخاطب العلمى بين الناس مما يزيد الأمر تعقيدا ، وإزاء هذا فلن يفيد الفكر الإسلامى كثيرا فى تطوير وسائل الاتصال والتعبير العلمى ترداد المحفوظات المكررة حول ماضينا التليد .. كما لن يفيد اللغة القومية فى شىء أن ينتصب الدعاة لها وهم يرددون مع حافظ إبراهيم :

وسعت كتاب الله لفظا وغاية وما ضقت عن آى به ومعان

إن التأصيل الحضارى لن تحققه دعوة الفقهاء ولا دعاوى المكابرين ... فلن يتحقق مثل هذا التأصيل إلا يوم أن نصبح صناعا لحضارة العصر لا مستهلكين لها .. ولن يتحقق إلا يوم أن نعرف كيف نعبر عن هذه الحضارة بلغتنا القومية المتطورة لا بلغات الآخرين .. وأعترف أن حزنا عميقا قد سرى فى وجدانى وانا أتابع قبل بضعة أعوام ماكتب عن الاحتفال المئوى بميلاد أينشتاين ، إذ صدر بهذه المناسبة سبعون مؤلفا بكل اللغات منها ثلاثة باللغة الصينية عن أثر أينشيان على العلوم الطبيعية .. وكان الكتاب العربى هو الكتاب الوحيد البارز بغيابه .. علما بأن أفكار أينشتاين هذه هى الأساس لكل التطور التكنولوجى الذى يشهده العالم اليوم .. ولهذا فعندما ينبرى داعية إسلامى ليحدث الناس عن دور الإسلام الحضارى ، وهو ينكر كل ما فى حضارة الإنسان من شمولية يكاد المرء يظن أن هذا الداعية لا يدرك كنه الحضارة الإنسانية ولا ماهية الحضارة الإسلامية .. ولو كان هؤلاء الدعاة يملكون حدا أدنى من هذا الادراك لأجهدوا النفس للتوفيق بين شمولية الحضارة التقنية المعاصرة ، ومناهجها ، ولنسمها بالهيلينية الجديدة ، وبين الخصوصية الثقافية والقيمية للإسلام .. ولن يجدى فى هذا التغنى المكرور بعظمة الماضى لأن المطلوب هو التملى فى كيف جعل الأسلاف هذا الماضى عظيما .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وما اصدق الدكتور عبدالرحمن بدوى حين قال . علينا أن نصنع صنيع أجدادنا مع التراث اليونانى ، فننقل أمهات الإنتاج الفكرى الأوربى الحديث والمعاصر إلى العربية ونتولاه بالشرح والتحليل والعرض المبين مواكبة لتيار الفكر العالمى .

العقل من روح الله :

أشرنا إلى كيف أن الفلاسفة (الحكماء) كانوا يلجأون الى التأويل ، ولم يبدأ الصراع بين الفقهاء والحكماء إلا عندما حاول هؤلاء الحكماء تطبيق مناهجهم الفكرية المستحدثة على عالم الغيب لا حياة الإنسان .. فلم يقف الفلاسفة فى تطبيق مناهج البحث والمنطق على العلوم الطبيعية التى اتقنوها مثل مؤلفات الرازى فى الهندسة والتشريح ، أو ابن سينا فى الطب أو الفارابى فى السياسة .. وإنما ذهبوا ابعد من ذلك إلى محاولة التعرف على الله بالتحليل الفلسفى .. مما أنكره عليهم حجة الإسلام الغزالى بدعوى أن منهجهم هذا يؤدى إلى

بلبلة أفكار العامة . ولهذا كان ابن سينا ، مثلا ، يكتب فى الإلهيات بمنهج الفلاسفة إلا أنه يقول بأن العامة لاتعرف من الدين إلا مافطرت عليه ، ومن العقيدة إلا الظواهر فهى بحكم قصورها العقلى غير قادرة على التأويل وبالتالى عاجزة عن إدراك جوهر الدين . وكان ابن رشد أشد وضوحا فى ردوده على حجة الإسلام فى (تهافت الفلاسفة) حين قال « الكلام فى علم البارى سبحانه بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل فى حالة المناظرة فضلا عن أن يثبت فى كتاب فإنه لاتنتهى أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق وإذا خيض معهم فى هذا بطل معنى الألوهية » (تهافت التهافت) . وواضح من هذا أن ابن رشد لاينكر خوض العلماء فى التحليل العقلانى للألوهية مع إنكاره هذا الحق على العامة . ومع هذا فلم ينج ابن رشد من تهمة التكفير على أفكاره هذه ومن بين من اتهمه بالكفر معاصره الفتح بن خاقان صاحب (وفيات الأعيان) .

ولكن بالرغم من تلك المبارزة الفكرية بين حجة الإسلام والفلاسفة فإن أبا حامد كان عقلانيا فى توجهه ، موضوعيا فى دراسته ، وممحصا فى بحثه إذ أخذ يدرس كل المذاهب حتى لايجادل عن جهل أو يرفضها رفضا أعمى . ويروى حجة الإسلام الغزالى ويقول « كنت اقتحم لجة البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور لاخوض الجبان الحذر ، واتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأخوض كل ورطة ، واتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف مذاهب كل طائفة » ثم ذهب من بعد للقول « بأنى لم أترك باطنيا إلا وأحب أن أطلع على بطانته ، ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على فلسفته ، ولا متكلما إلا واجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا متعبدا إلا وأترصد مايرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبه إلى أسباب جراته فى تعطيله وزندقته » (المنقذ من الضلال) . وهكذا لم يقف الغزالى

من غيره من العلماء موقف الرافض متهما إياهم بالزندقة أو التحريف ، بل عمد إلى الدراسة والتقصى وكان بهذا صادقا مع دعواه بأن العلوم العقلية لاتدرك إلا بالعقل والذى هو روح كل حى ولذا سماه الله روحا « وكذا أوحينا إليك روحا من أمرنا » (الشورى ٥٢) . والعقل ، عند الغزالى ، هو وسيلة المؤمن للتقرب إلى ربه وقد روى حجة الإسلام عن الرسول (ص) قوله لعلى · « إذا تقرب الناس لخالقهم بأبواب البر فتقرب أنت بعقلك تنعم بالدرجات والزلفى فى الدنيا والآخرة » ومن أجل هذا حث الله الناس على التعبد فى الخلق والخالق بما حباهم به من منة العقل والتفكر وهذا مناط قوله « لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (ق ٢٢) . وكان الغزالى بكل هذا أبعد الناس عن الإيمان اللاعقلانى بما فيه من تحقير للعقل . واستهزاء بقدرة الإنسان على التبصر . وفى هذا يقول حجة الإسلام بأبى . « إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة وقال لى قائل بان الثلاثة أكثر بدليل أنى اقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها وشاهدت ذلك لم أشك بسببه فى معرفتى » وماهذا وأيم الحق إلا الإيمان العقلانى لا إيمان الجهلة المشعوذين الذين شهدنا منهم أنماطا فى آخر الزمان . . منهم من يترقى بالتمائم من قدر الله ، ومنهم من يحكم فى الأمور بالرؤى والأحلام ، ومنهم من يستشرف مقبل أيامه بضرب الرمل والحصى ، وهؤلاء جميعا كانوا هم رسل التأصيل الحضارى الإسلامى على عهد النميرى

إن الفكر الفلسفى الاسلامى كله ، بل إن الحضارة الإسلامية كلها وليد شرعى لهذه المنهجية العقلانية ، سواء كان ذلك بانتهاجها للمنطق الأرسطى (الفارابى ، الكندى ، ابن رشد) ، أو التزامها بالمنهج التوفيقى بين العقل والحدس (الغزالى) . ولذا فلم يكن غريبا أن تعرف تلك الحضارة احتداد المناظرة وقسوة المجادلة بين دعاة الاعتماد على العقل ودعاة الأخذ بظاهر الشريعة . وذهب بعض هؤلاء العلماء كالمعتزلة مثلا للزعم بأن العقل يسبق الشرع فى معرفة الله ، ولذا قالوا بإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع ، وهذا هو رأى شيخهم إبراهيم بن سيار النظام . ويعنى قولهم هذا إن العقل قد توصل إلى إدراك حقيقة وجود خالق مدبر حتى قبل ورود الشرع بهذا . أما باقى المعارف التى يتوصل إليها الإنسان (عدا الإيمان بالخالق) فكلها معارف كسبية يتوصل إليها المرء بحواسه ، وذهب الأمر بالمعتزلة إلى حد القول بقدرة الإنسان على التمييز بين الخير والشر والحسن والقبيح قبل ورود الشرع لما فى الحسن من منفعة ومافى القبيح من ضرر يميزهما المرء بعقله . ويكاد المرء يلمح فى هذا الرأى شيئا مقاربا لفكرة الالتزام الأخلاقى القاطع عند إيمانويل كانت الفيلسوف الألمانى ، بل أب الفلسفة الأخلاقية الألمانية ، وعلى أى فإن المعتزلة يقولون بأن الشرع لايثبت هذه الصفات النفسية (الحسن والقبيح) وإنما يخبر عنها .

وقد ظللت أجد نفسى فى انحياز مطرد نحو الفكر الاعتزالى كلما أوغلت فى قراءة الفكر الإسلامى ، لما فى الفكر الاعتزالى من مخاطبة للعقل وتوقير لإرادة

الإنسان ، ووسطية حميدة فى التوجه . وقد جاء التوجه الوسطى فى فكر المعتزلة بالتداعى التاريخى إذ بدأوا أولا بالقول بالمنزلة بين المنزلتين وهم يعالجون قضية فقهية أخلاقية محدودة حول مرتكب الكبيرة الذى قال البعض بكفره حينما قال المعتزلة بأن بين الإيمان والكفر منزلة ثالثة هى الفسوق ، وهى وسط بين الكفر والإيمان . وسرعان ما أخذوا ، بعد اطلاعهم على الفكر اليونانى ، يتعرفون على ماكان يسميه فلاسفة اليونان بالوسط الذهبى خاصة فلسفة أرسطو الاخلاقية والتى قامت كلها على هذا المبدأ ، فالشىء ، حسب هذه الفلسفة ، إن لم يكن حسنا ليس من الضرورى أن يكون قبيحا . وانتهى الأمر بالمعتزلة . عبر ما أسميناه بالتداعى المعرفى ، إلى انتهاج موقف أخلاقى وعقلى وسيط هو الاعتدال فى الأحكام ، والتوسط بين المتطرفين ، والتوفيق بين النقائض . وقد حسب المعتزلة أن هذا هو التعبير الحقيقى لما جاء فى محكم التنزيل : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس » (البقرة ١٤٣) .

إن الفكر الإسلامى لمدين للمدرسة الاعتزالية بالكثير ، فقد جابه هذا الفكر فلسفات أخرى لها مناهجها فى البحث وأدواتها فى التحليل والبرهان ، وكان لابد له من أن يحاربها بأسلحتها ، فلم تعد رواية المأثور من الحديث تجدى فى الجدل ، ولا عاد قول المتواتر من أقوال الفقهاء يفيد فى المناظرة . وهكذا أخذ المعتزلة يغترفون من ينابيع الفكر الجديد على المسلمين ، ويتقنون أسلحة هذا الفكر فى المحاجة والمناظرة ، ثم يستخدمون كل هذا فى الدفاع عن العقيدة الإسلامية ، وكانوا بذلك أول من أسس مايعرف بعلم الكلام وهو المباحثة وإدارة الكلام فى الإلهيات . وفى هذا السبيل جعل المعتزلة من النقل خادما للعقل لاسيدا عليه كما قالوا بالدراية لا الرواية ، أى التبصر فى الأحكام لا رواية المأثور عن السلف . وظل المعتزلة ، رغم اعتزالهم ، فرقة من فرق أهل السنة ، وأن سموا أنفسهم بالفرقة الناجية . وكان المعتزلة غيورين على دينهم ، يذبون عن حياضه ، كما كانوا يحترمون حرية الرأى لأنهم يوقرون إرادة الإنسان ... ولم يجنح المعتزلة إلى ازدراء الخصوم وإساءتهم بل كانت غاية أقذاعهم هو إطلاق اسم الحشوية على المتزمتين من خصومهم ، وهو نفس الوصف الذى أطلقه الغزالى أيضا على خصومه من أهل السنة . ولم يقف تطوير المعتزلة للفكر الإسلامى على علم الكلام وإنما امتد للسياسة الشرعية خاصة الإمامة . فقال المعتزلة بجواز خلع الإمام الظالم ، كما قالوا باختيار الإمام الأصلح أو جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل . فإن كان هناك إمام من آل البيت وهناك من هو أفضل منه علما وقدرة على الإمامة قدم المفضول .

ومع كل هذا فقد رمى المعتزلة بالكفر ... رماهم به الحنابلة وكانوا أكثر أهل السنة مغالاة فى الإساءة إلى المعتزلة . كما رماهم به الإمام ابن حزم والمتطرفون من الأشعرية علما بأن مبتدع الطريقة الأشعرية (أبوالحسن الاشعرى) كان معتزليا صميما قبل أن يتراجع عن الفكر الاعتزالى ليوفق بين أهل السنة وأهل الاعتزال ، وقد تبع الأشعرى على مذهبه التوفيقى هذا صفوة العلماء كالقاضى أبى

بكر الباقلانى ، وأبى بكر البيهقى ، وإمام الحرمين الجوينى الذى تتلمذ عليه الغزالى . وعلى أى فإن أباح المرء للحنابلة مغالاتهم فى عداء المعتزلة كرد فعل على ما أصاب الإمام المناضل أحمد بن حنبل على يد خليفة ذى قربى بالاعتزال هو الخليفة المعتصم إلا أن أصل العداء بين الفرقتين كان حول تطور الأحكام فى فروع الشرع أو جموده عند القديم الموروث . ولكن بالرغم من غلواء الحنابلة فقد بقيت عصبة من أهل السنة تحمد للمعتزلة اجتهادهم النشط حول الفروع وكان شيوخ الاعتزال يقولون بأن كل مجتهد مصيب فى الفروع . ومن بين أهل السنة هؤلاء شمس الدين المقدسى الذى اعتبر مذهب اهل العدل والتوحيد (المعتزلة) واحدا من المذاهب المعتبرة تماما كمذاهب أهل السنة والجماعة (أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم) . كما باهى بالمعتزلة السنى أبوبكر الخوارزمى وهو يقول : « إن العراق يحسد على أشياء كثيرة منها أن الاعتزال بصرى » . وقد نشأ الاعتزال كما يحدثنا التاريخ بالبصرة حول حلقة الحسن البصرى وقاد لواءه فيما بعد واصل بن عطاء ثم عمرو بن عبيد الذى لم يمشِ رويدا ولم يطلب صيدا . وقد أثرت أفكار واصل تأثيرا بالغا على الإمام زيد بن على بن الحسين مؤسس الفرقة الزيدية ، ولهذا نلمس أثرا كبيرا للفكر الاعتزالى فى الفقه الزيدى مثل كتاب (المجموع) وهو مدونة الإمام زيد فى الفقه ، ومؤلفات الشوكانى .

وعلى أى فقد أغلظ أغلب أهل السنة فى خصومتهم مع المعتزلة باستثناء من ذكرنا من الفقهاء والإمام الغزالى . وكان الغزالى أكثر أهل السنة موضوعية فى حكمه على المعتزلة . إذ عدهم من كبار المجتهدين إلا أنه خالفهم الرأى فى اعتمادهم الكلى على العقل وحسب هذا غرورا منهم . ففى معرض المناظرة بين فكر الظاهرية (القائلين بظاهر الشرع) وفكر المعتزلة (القائلين بالعقل لا النقل) أورد الغزالى أن « العلوم العقلية غير كافية فى سلامة القلب وإن كان محتاجا إليها فالداعى إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل والقائل بمجرد العقل عن القرآن والسنة مغرور » (الغزالى : معارج القدس). ونكاد نلمح بعض هذا الغرور الفكرى الذى تحدث عنه الغزالى حتى عند المفسرين بين المعتزلة مثل كبير المفسرين الاعتزاليين الزمخشرى صاحب الكشاف والذى لم يستحِ من أن يقول :

إن التفاسير فى الدنيا بلا عدد
وليس فيها لعمرى مثل كشافى
إن كنت تبغى الهدى فالزم قراءته
فالجهل كالداء والكشاف كالشافى

وليس فى الغرور الفكرى مايشين فالغرور المذموم هو غرور المتنطعين والادعياء لاغرور أرباب الحجى والبيان

الفقه الإسلامى وسنة التطور الحضارى :

هذا ماكان من أمر الصراع الفكرى بين حكماء المسلمين الذين أرسوا قواعد الحضارة الإسلامية حتى أصبحت امتدادا للحضارة الإنسانية الشاملة وصارت

بذلك حلقة جديدة من حلقات تطور الفكر البشرى . ولولا ماقام به هؤلاء الحكماء من تلقيح لهذه الحضارة بمكتسبات الإنسان الفكرية وتوفيق بين النقائض من الطريف والتالد ، والموروث والمستحدث والمستجد لما كانت هناك حضارة إسلامية وكما قلنا فقد وقف جانب كبير من الفقهاء على طرفى نقيض من هذا التلاقح الحضارى وأبصارهم مشدودة بحبل غليظ من الموروثات دون تبصر فى جوهر هذا الموروث ومع هذا فإن الفقه نفسه لم يكن بمنجاة من سنة التطور . فقد عمد الفقه مضطرا إلى آلات المنطق ليستوعب بها ظروف الحياةالمتجددة بعد الانتشار فى الأمصار ، والتفاعل مع الحضارات الأخرى ، والتصادم مع الديانات القديمة ، ولجوء بعض المحدثين لانتحال الأحاديث ليبرروا بها مواقف مستجدة ، أو يفسروا بها نوازل طارئة . وقد انبرى لكل هؤلاء الإمام أبو حنيفة إمام أهل الرأى ، لكيما يعمل عقله رافضا احتطاب البراهين عن الغابرين فدوت مقالته فى الآفاق : « إذا لم يكن فى كتاب الله ولا فى سنة رسول الله نظرت فى أقاويل الصحابة ولا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم . فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم ، والشعبى ، وابن سيرين ، والحسن ، وعطاء ، وسعيد بن جبير فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا » . وما لجأ الإمام أبوحنيفة إلى الرأى إلا حماية لجوهر الدين حتى لاتتيبس مبادؤه عند مصادرها الأولى وظروفها التاريخية وحتى لايغرق المتكذبون الفقه بانتحال الأحاديث ليفسروا بها واقعا جديدا ، أو ليبرروا بها أمرا مستحدثا لايجدون لتفسيره أو تبريره نصا فى الكتاب والسنة . ومع تميز أبى حنيفة فى ابتداع الرأى إلا أن تصنيف الأئمة الأربعة إلى ناقل ومجدد فيه ظلم على التاريخ . فإن كان الإمام مالك قد رفض سبيل أهل الرأى إلا أنه جدد فى الفقه وفقا لمبدأ المصالح المرسلة . كما أن الشافعى - مع رفضه لمبدأ المصالح المرسلة - فهو أستاذ القياس بلا منازع . وكل هذا يشير إلى أن الأئمة أنفسهم قد سعوا لأن لا يقفوا بالأحكام عند الواقع الموضوعى الذى صدرت فيه . لجأ الأئمة إلى الرأى ، ولجأوا إلى المصالح المرسلة . ولجأوا إلى القياس (قياس العلة ، وقياس الدلالة ، وقياس الشبه) . والقياس هذا أمر عرفته كل الشرائع لتوفق به بين الثابت والمستحدث ، فالرومان مثلا ، ابتدعوا فكرة النظائر (Quasi) ، كما كان الصحابة يعملون وفق فكرة النظائر هذه وهم يجتهدون الرأى ويقولون « نظير الحق حق ونظير الباطل باطل » . ولايعنى القياس أكثر من استخدام العقل للنظر فى الوقائع والموجودات ثم التملى فى الجوهر الباقى من الأحكام - لا الوقوف عند ظواهرها - بغية استخراج أحكام جديدة توافق بين جوهر الموروث ، ومتغيرات الحياة . وقد عبر ابن رشد أصدق تعبير عن هذا حين قال : « إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها . والاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه » (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) . وهذه هى سنة التطور فى العلوم الإنسانية والتى تقوم كلها على القياس والنظائر فتطور اللغات ، خاصة فى العلل النحوية ، إنما تم عبر القياس ، ويصدق هذا أكثر مايصدق على النحو العربى والذى عرفه الكسائى بقوله : « إنما النحو قياس يتبع » .

وذهب الفقهاء فى تخريجهم لأحكام الشرع عبر الرأى والقياس . والمصالح المرسلة إلى حد قاد إلى شبهات التجديف بين المتخاصمين ، ومثال ذلك الخلاف الذى وقع بين كبار الفقهاء حول نسخ القرآن . فبالرغم من أن النسخ قليل فى آيات الأحكام الكلية وهى آيات الأصول فى القرآن المكى إلا أن النسخ قد تعدد فى الآيات المدنية (آيات الفروع والمعاملات) فقال مالك وأبوحنيفة بجواز نسخ القرآن للسنة لان كليهما من الوحى الإلهى وكانت حجتهما فيما ذهبا إليه قوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين » (البقرة ١٨٠) . ومع هذا النص القاطع نسخت الآية بالحديث المتبت : « لاوصية لوارث » . أما الشافعى وأحمد فقد أنكرا نسخ السنة للقرآن لأن القرآن معجزة والسنة ليست معجزة مثله ، ولأن القرآن قد منع النسخ نصا « ما ننسخ من آية أو نُنسِهَا نأت بخير منها أو مثلها » (البقرة ١٠٦) . وبصرف النظر عن صحة هذا الرأى أو ذاك إلا أن الخلاف بين الفقهاء فى مثل هذا الأمر الخطير يكشف عن المدى الذى ذهب إليه الفقهاء فى محاولتهم التوفيق بين ثبات أصول الأحكام وشمولية جوهر هذه الأحكام إن كانت لهذه الشمولية أن تتعدى حواجز الزمان والمكان ... فتتعدى القرن الأول الهجرى لما بعده ، وتتعدى مجتمع المدينة إلى مجتمع اختلفت أمصاره ، وتنوعت سحن أهله ، وتباينت تضاريسه الإنسانية بتباين تضاريسه الجغرافية . وبدون هذا لن يكون للدين شموله التاريخى ، بل تقود الأحكام المنسوبة إلى الدين إلى جناية وضلالة . وما أصدق ابن القيم حين قال : « من أفتى الناس بمجرد المنقول من الكتب على اختلاف عرفهم . وعوائدهم ، وأزمنتهم ، وأمكنتهم ، وأحوالهم ، وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل . وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما فى كتاب من كتب الطب . بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتى الجاهل أضر مايكونا على أديان الناس وأبدانهم » (أعلام الموقعين) .

ومضى الخلاف يشتد بين الفقهاء للحد الذى أغلظوا فيه على بعضهم البعض وما نجا منهم إلا القليل ولانتحدث هنا عن المدارس الفكرية المناهضة التى افترعت لها طريقا واعتزلت أهل السنة والجماعة ، وإنما نتحدث عن الصراع بين أهل السنة أنفسهم . ولو قدر لنا أن نحكم على بعض الفقهاء بما قاله بعضهم فى البعض الآخر (وكلهم من الثقاة الذين يراد منا الالتزام الحرفى بإجماعهم) لألغينا أغلبهم من سجل التاريخ باعتبارهم زنادقة وكفارا . فالطبرى شيخ المفسرين والذى يعتد كل باحث إسلامى جاد بتفسيره كما يعتد بتأريخه بل الرجل الذى قيل فى تفسيره : « من أراد أن يفهم القرآن كما أنزل فليقرأ الطبرى » الطبرى هذا اتهمه الحنابلة بالتشيع وطاردوه فى الأحياء ، وحصبوه بالحجارة وقيل إنه دفن ليلا خوفا من هوس العامة على جنازته . وأبوبكر الباقلانى مجدد المائة الرابعة اتهم بالإلحاد والجهل والضلال من جانب الظاهرية لا لسبب إلا أنه اتهمهم بمخالفة الإجماع حتى إن الإمام ابن حزم الظاهرى كتب يقول عن الباقلانى بأنه رجل « مظلم الجهالة ، من

أهل الضلالة كافر أصلع الكفر ، مشرك يقدح فى النبوات ، ملحد خبيث ، ملعون فاسق أحمق يكيد للإسلام ويستخفف به » . والإمام الغزالى صاحب الإحياء الذى قال عنه الإمام محيى الدين النووى : « كاد الإحياء يكون قرآنا » أحرقت كتبه وتصدى له بعض الفقهاء يتهمونه بمجافاة الشرع . ومن هؤلاء ابن الجوزى الذى خصص كتابا كاملا لنقد « إحياء علوم الدين » سماه « أعلام الإحياء بأخطاء الأحياء » . كما أفرد ابن الجوزى موقعا للغزالى فى كتابه « تلبيس أبليس » اتهمه فيه بالجهل وانتحال الأحاديث وهو يقول : « ليته (أى ليت الغزالى) عرض هذه الأحاديث على من يعرف وإنما نقل نقل حاطب بليل » . وتبع ابن الجوزى فى حملته الظالمة تلك على حجة الاسلام الغزالى شيخ أخر هو المازرى فأنشأ كتابا يتهم فيه اباحامد بانتحال الأحاديث سماه « الكشف والأنباء عن كتاب الإحياء » .

الفقه ... والسلفية الواعية :

ومهما يكن من أمر فإن الفقه الإسلامى لم يدخل فى مأزقه التاريخى إلا بعد اكتمال تدوين المذاهب الأربعة وما صحبها من إجماع يريد منا فقهاء القرن الخامس عشر الهجرى الالتزام به نصا وحرفا فى عالم اليوم . اكتمل تدوين هذه المذاهب فى المؤلفات التى احتوت على خلاصة فكر الأئمة الأربعة وصحبهم التابعين : الفقه المالكى فى (المدونة) ، الفقه الشافعى فى (الأم) والفقه الحنفى فيما عرف بكتب ظاهر الرواية ، والفقه الحنبلى فى (المغنى) لابن قدامة . وحسب عبيد النصوص ، فيما بعد ، إن عجلة التاريخ قد توقفت فطفقوا ، وما انفكوا ، يتهمون كل من خرج على هذه المدونات مع كل مافيها من ذخائر بالمروق والزندقة لأن باب الاجتهاد قد قفل بعد إجماع الأئمة الأربعة الثقاة . وفى واقع الأمر فقد كان هؤلاء الأئمة هم أكثر الناس حرصا على ألاّ يحمل المسلمون على مذهب واحد . فقد رفض عمر ، مثلا ، جمع السنن حتى لايقبل عليها الناس ويتركوا كتاب الله . كما أن الإمام مالك قد أبى أن يحمل أهل الأمصار كلها على الموطأ استجابة لدعوة أبى جعفر والذى دعاه فى الحج بقوله : « يا أبا عبدالله ، ضع هذا العلم ودون منه كتبا وتجنب شدائد عبدالله بن عمر ، ورخص عبدالله بن عباس ، وشوارد عبدالله بن مسعود (وهؤلاء هم عبادلة الفقه) وأقصد إلى أواسط الأمور وما اجتمع عليه الأئمة والصحابة رضى الله عنهم لنحمل الناس ، إن شاء الله ، على علمك وكتبك ونبثها فى الأمصار ونعهد إليهم ألاّ يخالفوها » . ولاريب فى أن أبا جعفر قد أراد أن يحمل مالكا على رأى أشار به عليه عبدالله بن المقفع فى (رسالة الصحابة) اذ كتب ابن المقفع إلى أمير المؤمنين يقول . « لو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترفع إليه فى كتاب ويرفع معها مايحتج به كل قوم من سنة أو قياس ، ثم نظر أمير المؤمنين فى ذلك ، وأمضى فى كل قضية رأيه ، ونهى عن القضاء بخلافة ، فكتب بذلك كتابا جامعا ، رجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلفة الصواب بالخطأ حكما واحدا صوابا ، ورجونا أن

يكون اجتماع السير قربة لاجتماع الأمر برأى أمير المؤمنين وعلى لسانه » . كان ابن المقفع يفكر بعقل الناصح الذى يسعى لثبات الأمور ، وكان أبو جعفر يفكر كرجل دولة يسعى إلى أواسط الأمور ليحوز رضا الكافة ، أما مالك فقد نظر للأمر نظرة حكيم يدرك بأن اختلاف الأئمة رحمة .

ومهما يكن من شىء فإن كان دعاة التحجر قد قضوا بقفل باب الاجتهاد بعد الأئمة الأربعة إلا أن الله قد خص الإسلام بعالمين جليلين قادا لواء التمرد على هذا الجمود الفكرى وفتحا باب الاجتهاد على مصراعيه من جديد ، أولهما هو الإمام ابن حزم وثانيهما هو الإمام ابن تيمية . وكان الإمام ابن حزم ، بالرغم من سلاطة لسانه وإقذاعه القاسى فى وصف خصومه (كوصفه للقاضى الباقلانى) مجتهدا فحلا ، وموسوعيا فياضا ، ومجددا حاطما لكل قيد على الفكر والإرادة ، وقد تمذهب ابن حزم ، شأن كل أهل الأندلس والمغرب ، على الإمام مالك إلا أنه سرعان مافارق المالكية ليصبح شافعيا وهو يقول : « أحب مالكا لكن محبتى للحق أكثر من محبتى لمالك » ، وكان ابن حزم فى واقع الأمر يردد مقولة أرسطو عن أفلاطون : « أحب أفلاطون ولكن محبتى للحق أكثر من محبتى لأفلاطون » . وقد مضى ابن حزم خطوة إضافية بالنهج العقلانى فى الفقه فدعا إلى الأحتكام للعقل والبديهية أو ما سماه بعلم النفس . ولا يعنى علم النفس هذا مانعرفه اليوم بالسيكولوجيا وإنما يعنى ، عند ابن حزم ، البدهيات أو مايستكن علمه فى النفس البشرية فطرة ، فالأضداد مثلا لاتجتمع بداهة مثل الماء والنار ، والغيب لايعرف بداهة فإن سألت شخصا عن شىء من المحسوسات لم يره أو يسمعه او يلمسه لما عرفه أو عرَّفة . وبتسلسل منطقى بديع ذهب الامام ابن حزم للقول بان الاختلاف بين الناس لايقع دوما على البدهيات وإنما على النتائج المنسوبة لها ، ولأجل هذا توجب على الناس افتراض المقدمات ثم تحليل الوقائع تحليلا بدهيا (عقليا) يرد النتائج إلى المقدمات . ونعى الإمام على الفقهاء المتجمدين إبطالهم البدهيات لا لسبب إلا لتعصبهم لإمام واحد أو فكرة واحدة ، فالمنهج البدهى عند ابن حزم هو منهج الفطرة الذى « لايشكك فيه ذوو التمييز وإنما يشك فيه من دخلت عقله آفة وفسد تمييزه أو مال إلى بعض الآراء الفاسدة فدخلت على تمييزه كالآفة الداخلة على من به هيجان الصفراء فيرى العسل مرا (المحلى) . فالتحجر الفكرى فى عرف ابن حزم هو مرض عقلى ـ تماما كأمراض الكبد ـ أكثر منه موقف مبدئى .

وذهب الإمام ابن حزم فى نهيه عن التقليد إلى حث العامة على ألَّا يقلدوا أحدا بل حرضهم على رفض مايفتى به الفقهاء . ويحدث الإمام فى (المحلى) بأن « من أدعى وجوب تقليد العامى للمفتى ادعى الباطل وقال قولا لم يأت به قط نص فى قرآن أو سنة » . فإن كان هذا هو شأن العامة عند ابن حزم فما هو شأن الفقهاء والمجتهدين ؟ يقول ابن حزم فى كتابه (الإحكام فى أصل الأحكام) إن « كل من قلد صاحبا أو تابعا أو مالكا أو أباحنيفة أو الشافعى أو سفيان أو الأوزاعى أو أحمد يتبرأ منه فى الدنيا والآخرة ويوم يقوم الأشهاد . اللهم تعلم أنا لانحكم أحدا إلا

كلامك وكلام نبيك الذى صليت عليه وسلمت وأننا لانجد فى أنفسنا حرجا مما قضيت ولو أسخطنا بذلك جميع من فى الأرض وخالفناهم وصرنا دونهم حزبا وعليهم حربا » . فإمام المجتهدين ابن حزم لاينهى عن تقليد الأئمة الأربعة أو أئمة الفقه المندثر مثل الأوزاعى ، وإنما يشمل فى هذا النهى عن التقليد حتى تقليد الصحابة والتابعين . وإن كان هناك من يرى شططا فى هذا الاتجاه فإن عليه أن يعود إلى مظاهر الغلواء التى أشاعها التقليديون آنذاك وهم يسدون على الناس أبواب الاجتهاد ، ومنافذ العقل مما قاد إلى تجميد الشرع والزراية بجوهر الإسلام .

إلا أن أخطر ماذهب إليه ابن حزم هو رفضه للقياس الفقهى والذى يعتمد على التعليل لأنه يخرج بالأحداث من واقعها التاريخى ولأن كلام الله وسنة رسوله لايقبلان مثل هذا التأويل مقترحا بدلا منه القياس المنطقى . يقول ابن حزم « إعلم أنه لافرق فيما تصح به الأحكام الشرعية وماتصح به القضايا الطبيعية فى مراتب البرهان » . ولم يخف ابن حزم استرشاده بالمنطق الأرسطى فى الوصول إلى هذه النتيجة فقال : « إن من سلف من الحكماء قبل زماننا جمعوا كتبا رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التى اتفقت عليها جميع الأمم فى معانيها وان اختلفت فى أسمائها التى يقع بها التعبير » . ثم قال فى موقع آخر إن المنطق « علم رفيع حسن لأن فيه معرفة العالم كله بكل مافيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاصه إلى جواهره وأعراضه والوقوف على البرهان الذى لايصح شىء إلا به وتمييزه مما يظن من جهل انه برهان وليس برهانا » . فانطلاقا من هذا حرم ابن حزم الفتيا على من لايملكون آلة المنطق لأن من لايعرف المنطق « لم يجز له أن يفتى بين اثنين لجهله بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج التى يقوم بها البرهان وتصدق أبدا ، أو غيرها من المقدمات التى تصدق مرة وتكذب أخرى ولاينبغى ان تعتبر » . (الإحكام فى أصول الأحكام) .

وسعى ابن حزم لتسخيف الفقهاء بإشارته إلى خلطهم الفاحش بين الشبه والنوع فى قياسهم الفروع على الأصول بموجب علة جامعة . يقول مثلا : « لما رأينا البيضتين إذا تصادمتا تكسرتا علمنا أن ذلك حكم كل بيضة » ... وهذا مايسميه الفقهاء بالقياس . إلا أن ابن حزم ، بمنطقه العقلى ، يقول : « علمنا بأول العقل وضرورة الحس أن كل رخص الملمس يصيبه إذا صدمه ماهو أشد اكتنازا منه أثر فيه ، إما بتفريق أجزائه وإما بتبديل شكله » . فالمسألة ليست مسألة شبه وإنما هى مسألة نوع فإذا صنعت بيضة من العاج ورميت بها الحجر لما انكسرت » . إن رفض ابن حزم للقياس الفقهى وقوله بأن أحكام الكتاب والسنة أحكام مقدسة لاتخضع للتأويل والقياس عليها (قياس فرع على أصل بموجب علة جامعة) ليس مغالاة وإنما هو دعوة للانعتاق الفكرى ، فكل شىء فى الأحكام لابد من أن يخضع لقياس عقلى منطقى لا لقياس آلى فقهى . وآلة المنطق التى استخدمها ابن حزم هى نفس السوليغسموس الأرسطى « Sollogismus » الا

وهو دراسة التركيب المنطقى الذى يجعلنا نستنتج النتائج من المقدمات . ويعرف ارسطو السوليغسموس بالحوار الذى تنبنى فيه نتيجة معينة على حقيقة معلنة معينة . فإن قلت مثلا إن كل الرجال فانون وإن سقراط رجل فالاستنتاج هو أن سقراط فان .

ويعكس كتاب (الأحكام) لابن حزم تحليلا وافيا لهذا المنهج العقلانى فى فهم الشرع . وقد أفاد الدراسات الإسلامية فائدة كبرى الدكتور احسان عباس عندما خرج للناس فى عام ١٩٦٠ بواحد من أهم كتب ابن حزم ظل فى طى النسيان زمنا طويلا ألا وهو (التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية) . وحسب تحقيق الدكتور إحسان فإن ذلك الكتاب الذى يبين منهجية ابن حزم يسبق تأريخيا أهم آثار الفقيه ألا وهو « المحلى » .

وقد دفع ابن حزم ثمنا غاليا لجسارته إذ أوذى وحبس بتهمة الكفر والتجديف ، إلا أن محبسه كان ذا نفع عظيم للأدب العربى إن لم يكن للفقه الإسلامى ، إذ استطاع أن يخرج خلاله سفره العظيم (طوق الحمامة حول العشق والمحبين) وقد نسج الإمام الورع كتابه ذلك وهو يستهدى بالحديث الشريف : « أريحوا النفوس فإنها تصدأ كصدأ الحديد » . وكان الإمام ابن حزم شامخا متعاليا فى محبسه ... متعاليا على الغلاة من عوام الفقهاء وعلى المهووسين من عوام العوام فى آن معاً ، وأخذ يقول :

فإن تحرقوا القرطاس لاتحرقوا الذى
تضمنه القرطاس بل هو فى صدرى
يسير معى حيث استقلت ركائبى
وينزل إذا أنزل ويدفن فى قبرى

وما حال ابن حزم فى محنته تلك إلا كحال الإمام الغزالى الذى أسىء إليه وأحرقت كتبه فقال ، كما أوردنا ، « العلم فى الرأس لا فى الكراس » . وياليت عوام الفقهاء وعوام العوام من بنى قومى الذين يدوسون بحوافرهم على العلم ويحرقون الكتب والمؤلفات فى تترية جافية يقرأون التاريخ فلو قرأوه لتعلموا منه كيف أن اسماء الأفذاذ الذين ابتلاهم الله بأهل الجهالة العمياء قد بقيت خالدة على صفحات التاريخ ، بقى ابن حزم وبقى الغزالى وبقى ابن رشد أحياء خالدين بأفكارهم عبر القرون إلا أن أحدا لايكاد يذكر اسم واحد من خصومهم التتار أعداء الفكر وأعداء الإنسانية .

ونجىء من بعد إلى الإمام ابن تيمية والذى خرج على المسلمين فى عهد سادت فيه الجهالة ، وتفشت فيه البدع ، وسيطرت الشعوذة على العقول ، وانحدر التصوف (والذى هو فى جوهره ترويض للنفس وسيطرة على نوازعها الشريرة) انحدر إلى دجل سخيف مزر ، كان عصر ابن تيمية عصر ظلمة معرفية كابية لاجرم فى أن تنزع صفحاته من تاريخ الحضارة الإسلامية لولا بضعة مصابيح نيرة أسرجت هنا وهناك ... نعم لولا أن ذلك العصر عرف الإمام الغزالى والفخر الرازى

والإمام محيى الدين النووى والعز بن عبدالسلام وابن دقيق العيد لحق لنا أن نلغيه كله من تاريخ الحضارة الإسلامية كما قال شيخ مؤرخينا الإسلاميين المعاصرين الدكتور حسين مؤنس .

فى هذا الجو الفكرى القاتم توهج الإمام ابن تيمية فى الشام ... وقد كان حنبلى المذهب ، إلا أنه تماما كصنوه ابن حزم ، سرعان ماخرج على المذهب الحنبلى ليتبنى الكثير من أفكار الأحناف . وقد كان الفقه الحنفى أكثر مذاهب الفقه تطورا خاصة فى المعاملات . ولم يرض خروجه هذا على شيخه ابن حنبل بعض الفقهاء ، مثل ابن عطاء الله السكندرى فأخذوه على ذلك إلا أن الإمام المجتهد لم ينخذل أمام هذه الاتهامات بل رد عليها فى ثقة مطمئنة وجسارة فائقة وهو يقول . « من تعصب لواحد من الأئمة بعينه فقد أشبه أهل الأهواء ، سواء تعصب لمالك أم لأبى حنيفة أم لأحمد ثم غاية التعصب لواحد منهم أن يكون جاهلا بقدره فى العلم والدين وبقدر الآخرين فيكون جاهلا ظالما والله يأمر بالعلم وينهى عن الجهل والظلم » . فالتعصب لامام يستوى عند ابن تيمية مع الهوى كما أن إنكار حق كل مسلم مقتدر فى الاجتهاد يستوى عنده مع الجهل . وقد اعتمد الإمام ابن تيمية فى فتاواه على الاستخراج الفقهى المتطور مستعينا بالرأى السديد من أين جاء ومجتهدا الرأى حينما عجز الآخرون أو استجد من الأمور مالم يدر بخلدهم . ولم تكن منطقية ابن تيمية كمنطقية ابن حزم اذ أن إمام أهل السلف رفض منطق الفلاسفة وأقذع فى إدانته فى كتابه (الرد على المنطقيين) . كان ابن تيمية يعتمد فى الاجتهاد على حسه الواعى وذكائه الفطرى ويقول : « المنطق لايحتاج إليه الذكى ولاينتفع به البليد » . وبالذكاء والألمعية والحس التاريخى الصادق استطاع إمام أهل السلف أن ينقل الفقه الإسلامى نقلة كبرى تجاوز بها ماحققه الأئمة الأربعة فى عهدهم ، وفى ظل واقعهم التاريخى . وما أروع وصف الشيخ محمد أبى زهرة لمنهج ابن تيمية فى التحليل والاستقصاء حين قال فى كتابه عن ابن تيمية بأن الإمام فى دراسته للميراث الفقهى الإسلامى ، « كان حاكما على متخالفها ، قاضياً فى الآراء المختلفة فى قضاياها ، ولقد سار فى الحكم عليها سيرة القاضى العادل تسيره المقدمات ولايسيرها وتوجهه البينات ولايوجهها . وماكانت بيناته إلا كتاب الله وسنة رسول الله وآثار الصحابة » .

ولاشك فى أن أبدع ماجاء به الإمام ابن تيمية حول أصول الأحكام هو رأيه فى الإجماع . فالإجماع عند ابن تيميه ليس هو اجماع الفقهاء على اختلاف الزمان والمكان وإنما هو اجماع الامة إذ لايمكن لأحد أن يخرج على مثل هذا الإجماع لأن الأمة لاتجتمع على ضلالة ، وهو رأى يمثل قمة الشورى والديمقراطية . وقد حذر الامام من الظن بأن اجماع الأئمة الأربعة صالح دائما لكل الأحوال فقال . « ويمكن كثيرا من المسائل يظن بعض الناس فيها إجماعا ولايكون الأمر كذلك بل يكون القول الآخر أرجح فى الكتاب والسنة . وأما أقوال بعض الأئمة كالفقهاء الأربعة وغيرهم فليست حجة لازمة ولا إجماعا باتفاق المسلمين بل قد ثبت عنهم رضى الله عنهم أنهم نهوا الناس عن تقليدهم » (فتاوى ابن تيمية) . ونرى هنا توافقا غريبا

بين رأى الإمام ابن تيمية ورأى الإمام ابن حزم حول إنكار حجية الإجماع فى كل طارىء ونازلة ، وقد عاش كلاهما قبل عصرنا هذا بزمان ، ومع هذا فما زال بيننا من لايزال يحسب فتاوى الأئمة الأربعة هى الدواء الناجى لكل علة ، والجواب الشافى لكل سؤال ، والحكمة الخالدة فى كل عهد بصرف النظر عن طبيعة القضايا التى يستفتى فيهاالناس فقهاء اليوم ، وكثير من هذه القضايا لم يطرأ على بال مالك أو أحمد .

ولهذا فليس غريبا أن يذهب حوارى ابن تيمية ، ابن القيم الجوزية للقول بأن الفتوى تتغير بسبب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات ، والعوائد فالشريعة عدل وحكمة وتوسعة ، فإن حملها الناس محملا يؤدى إلى الإضرار بمصالح العباد أفرغوها من محتواها . ويورد ابن القيم فى فصله الرائع حول الفتوى قوله : « هذا فصل عظيم النفع جدا وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف مالا سبيل اليه مايعلم ان الشريعة الباهرة التى هى فى أعلى رتب المصالح لا تأتى به فإن الشريعة مبناها وأساسها الحكم ومصالح العباد فى المعاش والمعاد . وهى عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الحكمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمـة إلى العبث فليست من الشريعة فى شىء وإن أدخلت فيها التأويل » .

الفقه والشريعة والجام العوام :

ولعلنا نقف هنا للقول بأن واحدا من أهم عوامل التشويش الفقهى هو الخلط بين الفقه والشريعة ، وقد أفاض المحدثون من الكتاب فى إبانة هذا الخلط وتوضيح مغبته . فالفقه مذاهب مختلفة اجتهد الأئمة الرأى فيها حسب رؤاهم للواقع الذى عاشوه وحسب تفسيرهم لكتاب الله وحديث رسوله بل حسب انتقائهم للآيات والأحاديث ... اجتهد الأئمة الرأى ثم أقاموا الأحكام وأسسوا المذاهب على ضوء هذا الاجتهاد ، وقد شهدنا كيف توافقت هذه الآراء تارة واشتجرت تارة أخرى . أما الشريعة فهى منهج وطريق إلى الحق والكمال « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما أتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون » (المائدة ٤٨) . والأصل فى هذاالشرع أصل ربانى مشترك هو الهداية إلى الحق والصلاح « شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولاتتفرقوا فيه كبر على المشركين ماتدعوهم إليه الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب » (الشورى ١٣) . ومن الجانب الآخر فإن هذا الشرع الجامع ، طريق الإنسان إلى الحق والكمال لاينبغى ان يكون محل تنازع بين الناس لموافقته بداهة العقل . وقد أوردنا فيما قبل الآية « ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولاتتبع أهواء الذين لايعلمون » (الجاثية ١٨) . وأسباب نزول هذه الآية هى خلاف بنى إسرائيل حول دلائل الدين وعلائم الشرع بعد ماجاءهم الدين الذى

يفترض ألاَّ تكون كلياته محل شقاق ونزاع فمثل هذا الشقاق لايقود إلا إلى الشك ، ولايورث إلا النفاق ، وفى قول الإمام جعفر الصادق « إياكم والخصومة فى الدين فإنها تحدث الشك وتورث النفاق » .. ومن الجانب الآخر فإن المغالاة فى الأحكام إنما تحمل الناس إما على التمسك المظهرى بالدين (وهذا مظهر نفاق) أو التحايل عليه بالتأويل الباطل ، والذى هو لون من عدم الأمانة الفكرية ، وعلى أى فإن مثل هذه المغالاة تخرج بالدين عن العدل إلى الجور لأن للعدل النسبى لا العدل المطلق معاييره فى كل عصر . وكثيرا مانهى الرسول (ص) عن إرهاق العباد بالفتاوى فى الدين ولذا فلم يعرف عنه ، عليه أفضل الصلوات ، الإفتاء إلا فى خصومة أو مناسبة . وفى الحديث : « أعظم المسلمين جرما من سئل عن شىء لم يحرم على المسلمين فحرمه عليهم من أجل مساءلته » .

ولنترك جانبا خلاف الفقهاء والحكماء حول الإلهيات ، فقد كان خلافا داميا وكفى ما أشرنا إليه من اتهام للعديد من حكماء الإسلام الذين اتهموا بالزندقة ، إن لم يكن الكفر ، لخوضهم فى ذلك الأمر العصى ، أمر الذات والصفات ، وفى هذا الشأن كان الفقهاء يغلظون حتى على تلاميذهم عندما يتساءلون عن تلك الأمور . فيروى ، مثلا ، عن مالك رده على واحد من حوارييه سأل عن معنى آية الاستواء . وكيف يكون الاستواء ؟ « الرحمن على العرش استوى » ، فأجابه مالك بقوله : « الكيف غير معقول ، والاستواء غير مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » ، فما الذى يمكن لذلك الطالب الباحث أن يفهم من مثل هذا الحديث ؟ بل أين مثل هذا الحديث من كلاميات ابن سينا ، وابن رشد ، وشيوخ الاعتزال . فلنترك ، إذن ، خلاف الفقهاء والحكماء حول الإلهيات لنتناول قضايا الدين التى تمس الناس فى دنياهم . فإن كانت أحكام الشرع الكلية ، حول هذه القضايا أحكاما ثابتة لأنها تستهدف مصالح الناس فى معاشهم ومعادهم فى كل زمان ومكان إلا أن الاختلاف بين الفقهاء طرأ أكثر ما طرأ حول تفريعات هذه الأحكام وحول حدود تغير أحكامها التفصيلية بتغير الزمان ، والأحوال ، وقد احتد هذا الاختلاف أكثر ما احتد عندما اصطحبه تشيع لمذهب بعينه . أو إمام بعينه ، أو فكرة بعينها ، بصورة أصبح معها كل رأى نقيض خروجا عن الجادة ، وتعطيلا للشرع ، وكفرا بالله . ووقع هذا بالرغم من نهى الإسلام للمسلمين نهيا قاطعا عن الفرقة والتشيع « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء » (الأنعام ١٥٩) ، وخاصة أن الله قد دعى الناس إلى التدبر لا التقليد : « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها » (محمد ٢٤) ، ولهذا غالى الإمام ابن حزم فى حكمه على المقلدين للحد الذى قال بحرمة التقليد إذ لا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان . واستدل ابن حزم على حكمه هذا بقوله تعالى . « اتبعوا ما أنزل إليكم ربكم ولاتتبعوا من دونه أولياء قليلا ماتذكرون » .

ولامرية فى أن الجنوح إلى التقليد الأعمى إنما هو تعبير عن غياب العقلانية الراشدة . وقد ذهب حجة الإسلام الإمام الغزالى مذهب ابن حزم فى إدانة التقليد دون أن يقول بحرمته داعياً الناس للاستمساك بالشريعة باعتبارها طوق النجاة .

وقد أسمى الغزالى هذا المنحى بالانتقال من « حضيض التقليد » إلى « بقاع الاستبصار » ، وتلك هى النظرة العقلانية أى منهج أهل النظر ، أما التقليد فهو طريق العامة . وتمثل هذه الفكرة المحور الرئيسى لكتاب الإمام الغزالى (الجام العوام عن علم الكلام) . فمن لنا بغزالى جديد يلجم عوام العلماء ، قبل عوام العوام عن كل ماينشرون بيننا من جهالات مطبقة وعماهات ضالة ؟

وعلى أى فكثيرا ما ذهب المغالون من المقلدين إلى إضفاء مسوح القدسية على اجتهادهم واجتهاد أشياخهم بتأويل لولبى للقرآن لكيما يبرروا بها حملاتهم التكفيرية ضد الخصوم متبعين مزاعمهم باستشهاد مختزل لكلام الله مثل قوله تعالى . « مافرطنا فى الكتاب من شىء » ، أو قوله :« ماجاءكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا » . والذى يراد من الناس أخذه ليس هو ماجاء به الرسول بل هو تفسير الفقهاء لنواهى الله وأحكام الرسول ، بيد أن هؤلاء الدعاة يعلمون علم اليقين بأن من هم برسول الله ألصق قد اجتهدوا الرأى وذهبوا فى الاجتهاد درجات بعيدة بلغت تعطيل بعض حدود الله . ودوننا اجتهاد عمر فى تعطيل حد السرقة يوم أن استشرى الجوع بين الناس ، ودوننا اجتهاده فى تعطيل حد الخمر على المحاربة حتى لاتأخذهم العزة فيلحقوا بالعدو ، ودوننا اجتهاده حول الأنفال (المغانم) . وإن كانت المصلحة فى الحالتين الأولبين مصلحة موقوتة (المجاعة إلى أن ينقشع شبحها والحرب الى ان يعود المحاربة من الثغور أو أرض المعركة) فإن الحالة الثالثة تمثل وضعا مستمرا . وحكم القرآن فى المغانم حكم ثابت نزل فى بدر : « واعلموا إنما غنمتم من شىء فإن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله » (الأنفال ١٤٠) . ويقول ابن كثير ان الغنيمة هى ما أخذ من الكفار بإيجاف الخيل والركاب (الحرب) والفىء ما أخذ بغير ذلك كالأموال التى يصالحون عليها أو يتوفون عنها ولا وارث لها . وكان سهم ذوى القربى ينفق على بنى هاشم وبنى عبدالمطلب لأنهم آزروا بنى هاشم فى الجاهلية وأول الإسلام ، ولا نظن أن هناك من تجاسر على اتهام عمر فى أى من اجتهاداته البارعة تلك ، بالتعطيل أو الخروج عن السراط المستقيم ، علماً بأن تلك الأحكام العمرية قد صدرت بعد بضع سنوات فقط من انتقال الرسول الكريم (ص) إلى الرفيق الأعلى .

الحضارة الرومانية والألواح المتكسرة :

ونعود لسودان « الصحوة » من جديد متسائلين أين يقف « الصحويون » من كل هذا التراث الإسلامى المتراحب الذى أرسى قواعده الراكزة أشياخ أدركوا ببصيرتهم الواعية بأن بقاء الحضارة الإسلامية رهين بقدرتها على استيعاب كل ماهو صالح فى حضارات الإنسان ، سواء جاءت من مجوس فارس أو وثنيى بلاد اليونان . والاستيعاب ليس هو المحاكاة القردية ولا التمثل التقليدى البليد وإنما هو الاستبطان للأفكار وعضونتها فى جسد الحضارة الإسلامية .

نعود متسائلين عن أين وقف الصحويون من كل ذلك الميراث الفقهى فى الاجتهاد والاستنباط والتأويل الذى خلفه عمر . وخلفه ابن حزم ، وخلفه ابن تيمية ، وخلفه ابن القيم وتابعوهم بإحسان ممن أدركوا بأن المشهور من ظاهر التفسير ليس هو منتهى الإدراك للدين فالدين فى جوهره خطاب من أجل الحق والخير والعدل ، ولذا فكلما أوفى بالإنسان إلى الحق والعدل فهو جزء من رسالة الدين . ونقف فى دورتنا هذه لنتناول محاولات الذين مهدوا للتكييف الفكرى لما سموه بالتوجه الحضارى للصحوة الإسلامية مكررين القول بأن فجر هذه الصحوة قد أشرق على الناس بقوانين سبتمبر ١٩٨٣ والتى لم تجىء للناس بشىء غير القطع والجلد والرجم . وقد حملنا البعض يومها على الظن بأن تلك القوانين وماتبعتها من تشريعات وجهود للتعديل الدستورى فى عام ١٩٨٤ هى ـ حسب مقولات هؤلاء المفكرين ـ إيذان بعودة الوعى الحضارى الإسلامى . فلا جرم إذن من أن نتناول فى تفصيل ما أورده الدعاة من مقولات لنعالجها على ضوء تصورنا المحدد لمفهوم الحضارة الإسلامية كحضارة لم تنكفىء على نفسها بل تفاعلت مع حضارات الإنسان تفاعلا عضويا جعل منها بحق حلقة هامة من حلقات الحضارة الانسانية . ويكاد المؤرخون يجمعون بأن الأثر الفكرى للحضارة الهيلينية ماكان ليبقى لولا تبنى الحضارة الإسلامية لها .

بادىء ذى بدء نقف عند مقولات الدكتور حسن الترابى والذى أطلق القذيفة الأولى فى هذه المعركة عقب إعلان قوانين سبتمبر وكان ذلك فى خطابه المشهود فى جامعة القاهرة فرع الخرطوم وهو يدافع فى استبسال عن تلك القوانين « الحضارية » ويدين فى زراية بالغة الأصول الحضارية التى قامت عليها القوانين التى كانت سائدة . قال الدكتور : « إن القانون كالآلة المصنوعة بأيد غير ماهرة لاتجيد التصنيع . فما عاد هذا القانون المتهالك ولا كان مستطيعا منذ لحظة ميلاده أن يخدم الإنسانية العريضة ولا الإنسان والأدهى من ذلك أن نحاول الاعتماد على آلة خربة تدبر لنا الشئون » . ثم ذهب من بعد للحديث عن أصول تلك القوانين وهو ينسبها للقانون الرومانى ويقول : « كانت بروما دويلات لاتكاد تفقه حديثا بل نشرت القوانين على ألواحها المتكسرة لوحا إثر لوح كمن ينفخ فى جسد بلا روح » (الأيام ١٦ / ١١ / ١٩٨٣ م) .

ولن نعاود الحديث هنا عن التناقض البائن بين الحال والمقال ، فالقانون الذى سماه الدكتور الترابى بالقانون المتهالك منذ إنشائه هو نفس القانون الذى عكف عليه الدكتور مستشارا ونائبا عاما وقوة دافعة للجنة إعادة النظر فى القوانين ... عكف عليه فأقره وأجازه إلا بضع مواد هنا وهناك ، وكان ذلك على وجه التحديد قبل سنوات خمس من صدور قوانين سبتمبر . لن نقف عند هذا التناقض وإنما نتوقف عند الإقذاع الخطابى فى مقولة الدكتور حول « روما القديمة ودويلاتها التى لاتفقه شيئا وقوانينها المبثوثة فى ألواح متكسرة » . لأنها مقولة تجافى الحقيقة ، وتلغى التاريخ ، وتستعصى على المنطق السليم ، ثم إنها تكشف عن ظاهرة غير معافاه

تتسم بها مقالات أغلب الدعاة الإسلاميين الجدد ألا وهى الظن بأن امتداح الإسلام يعنى بالضرورة القدح فى كل حضارات الإنسان والإنكار المطلق لكل ماحققه غير المسلمين . وقد يفيد أن نذكر هنا كيف كان يناظر الشيخ الإمام محمد عبده خصوم الإسلام من المسيحيين مثل عدو الإسلام الفيلسوف الفرنسى رينان ناقلين عن أستاذنا العملاق عباس العقاد قوله عن الإمام : « كان ـ قدس الله روحه ـ أعلى طبقة من مناظريه ... فكان رينان وهانوتو يقابلان بين الإسلام والمسيحية ليقابلا بين المسلمين والمسيحيين الأوربيين خاصة ، ويقابلا بعد ذلك بين دعوى الغالب ودعوى المغلوب . ولم ينزل الأستاذ الإمام إلى مضمارهم إلا ليدفع عن عقيدة الإسلام دون ان يقدح فى عقيدة المسيحية ... ولم يخرج من ردوده بتنزيه الإسلام وتشويه المسيحية . بل خرج منهاجميعا بتنزيه الديانتين وإثبات الحقيقة التى يدين بها من يدين بكتاب الإسلام . وهى أن المسيحية ديانة محبوبة لاعداوة بين من يدين بها على أصولها ومن يدين بالإسلام على أصوله » (عبقرى الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده) . وذكر العقاد كيف أن العلامة المسيحى يعقوب صروف قد عبر تعبيرا صادقا عن شعور فضلاء المسيحيين يوم قال ساعة دفن الأستاذ الإمام : « إنى أسمعكم تقولون فقيد الإسلام والمسلمين ولاتزيدون . إنه فقيد الفكر والعلم حيث كان ... إنه فقيدنا جميعا » .

إن الأمانة الفكرية ، إن لم يكن تسامح الإسلام الفكرى ، تفرض على الدعاة حدا أدنى من الصدق مع النفس ، واحترام عقول الآخرين ، وتجافى مسخ الحقائق . إن حضارة الرومان التى يتحدث عنها الدكتور الترابى هى فى عصرها الزاهر امتداد للحضارة الهيلينية التى أغترف من ينابيعها ، كما أسلفنا القول ، أساطين الفكر الإسلامى وبناة الحضارة الإسلامية وأحلوها مكانا رفيعا فى أسفارهم الثرَّة المثرية . وليس أكثر فى التدليل على هذا من أن نعود بالقارىء إلى ما أوردناه عن الفارابى وابن سينا وشيوخ المعتزلة وابن رشد والرازى فى الإلهيات والطبيعيات ... أو ننبه إلى ماسنورده عن ابن حزم والكندى ومسكوية ، فى فلسفة الأخلاق ، وقد أدرك كل هؤلاء الأحبار الثقاة بأن الحضارة الإنسانية تخضع لأطروحة جدلية تقول إن التطور الإنسانى مناقضة جدلية يتسلسل لاحقها مع سابقها ، ويتناسق سابقها مع لاحقها ، باعتبار أن التطور الإنسانى دوما وليد لما سبقه ومولد لما بعده .

أما القانون الرومانى ، والدكتور العالم سيد العارفين ، ليس هو بحال مبادىء شيشرون التى سجلت على الألواح والتى كانت تلقن للأيفاع فى روما القديمة وإنما هو القانون الذى تطور من قانون مدنى يخدم سادة روما ولا يوفر حقا للأجنبى (Jus civil) إلى قانون عام ينطبق على كل أهل الإمبراطورية Jus) Genitum) . وقد أسهم فى تطوير ذلك القانون القضاة بعد توسع الإمبراطورية وانتشار التجارة عبر البحر الأبيض المتوسط ، وقيام المعاهدات مع الدول المجاورة مما قاد إلى قانون جستينان فى القرن الثامن قبل الميلاد ، وظلت مبادىء هذا القانون سائدة يحتكم إليها الناس ويطورونها حسب فكرة النظائر تتوارثها الأنظمة

عبر القرون حتى عهدنا هذا فى كثير من دول العالم ومن بينها دول تنتسب للإسلام . فالحضارة الرومانية كلها قامت على عمدتين هما القوة والقانون وقد تحقق الأول عبر مايعرف بالسلم الرومانى (Paxa Romana) أما الثانى فقد تطور فى عهد الإمبراطورية الرومانية الشرقيةعلى يد جستينان . وقد ابتدع ذلك القانون مبادىء هامة أصبحت مرتكزا لتطور القوانين فيما بعد مثل نظم الدعوى ، وقانون الوصاية ، وقصر الوراثة على أولاد الظهور ، وتحريم الزواج من المحارم ، وتأكيد حكم العادة ، ومفهوم العبرة بالمقاصد (Mens Rea) . فقانون الشعوب (Jus Genitum) لم يكن قانونا رومانيا فقط بل كان تضمينا لكل الأعراف الصالحة التى أخذها الرومان عن الدول التى قهروها أو تاجروا معها عبر تطور دام فترة أربعة عشر قرنا . فهناك فرق إذن بين أن يقول القائل بأن للدول الإسلامية ميراثا فقهيا يمكن أن تستهدى به فى صياغة قوانينها ولا حاجة لها بأن تستلهم شرائع الآخرين فى كل شىء ، وبين أن يقول بأن كل ماعدا الفقه الإسلامى إنما هو جهالة وضلالة لاتخدم الإنسان .

ولا أخال أن أهل بريطانيا مثلا سيطبقون شرع الله فى مستقبلهم القريب ومع هذا لا أظن أن هناك من يكابر ويقول بأن القانون الإنجليزى العام قانون لم يخدم الإنسان ولايخدم الإنسان . وفى واقع الأمر فإن . كانت فى القانون الرومانى نواقصه مثل سيادةالنزعة الفردية فى استخدام الحقوق ، فإن أعظم إنجازات الشريعة الإسلامية ، فى هذا الميدان هى تحريم العسف فى استخدام الحق إن سبب ضررا للغير عملا بمبدأ « لاضرر ولا ضرار » وعملا بمبدأ آخر هو « درء المفاسد باعتبارها أولى من جلب المنافع » . وقد أورد الفقيه العالم المستنير الشاطبى فى (الموافقات) « يمنع العمل ولو كان مباحا أصلا متى انطوى على قصد الاضرار » . وعلّ هذه مناسبة لنعود بالقارىء إلى ماذكرناه من قبل من أن من بين المواد التى رأت لجنة إعادة النظر فى القوانين السودانية ، لتتماشى مع الشريعة ، إزالتها هى كل إشارة وردت فى تلك القوانين إلى التأميم بما فى ذلك تأميم البنوك باعتبار أن فى التأميم شبهة اعتداء على الحق الفردى . وهكذا ففى الوقت الذى يسعى فيه فقهاء الصحوة للدعوة إلى الملكية الخاصة باعتبارها حقا إسلاميا مقدسا نشهد الشاطبى ، قبل قرون من زماننا ، وهو يعبر عن روح الإسلام الحق والذى يمنع استعمال الحق المباح استعمالا عسفيا أى أن كان فى استخدامه مظنة ضرر بالآخرين . وبعبارة أخرى فإن « الصحويين » أقرب إلى عسف الفقه الرومانى بألواحه المتكسرة منهم إلى روح الإسلام والتى عبر عنها الشاطبى أبلغ تعبير .

وذهب الدكتور الترابى فى معرض قدحه فى الإمبراطورية الرومانية إلى الحديث عن دويلات روما التى لاتكاد تفقه شيئا .. وعله أراد أن يتحدث عن قبائل روما المتشرذمة قبل التوحيد فقد كان أهلها بحق جفاة كفرة إلا أنهم لم يكونوا أكثر جفوة من مجوس فارس قبل إسلامهم . ولا أشد كفرا ونفاقا من أعراب مكة وتبوك قبل أن يحل عليهم الهدى . إلا أن الأمانة التاريخية تلزم الناقد بأن يكون أكثر دقة فى القول ، وتدقيقا فى البحث ، عندما يصدر مثل هذه الأحكام القطعية .

فالحضارة الرومانية التى يتحدث عنها المؤرخون هى حضارة دولة الأمجاد على عهد أكتافيوس ... هى حضارة دولة العصر الذهبى على أيام ماركوس أورليوس . هى حضارة الفنون والإدارة والمعمار على عهد أغسطس ... هى حضارة المجالس الشعبية والحكم الجماعى فى مجلس الشيوخ ... وقد يفيد هنا أن نذكر كيف أن الإنتقال من جماعية الحكم فى الإسلام منذ عهد الراشدين إلى الطغيان والهرقلية الأموية قد أستغرق ثلاثين عاما فقط ، فى الوقت الذى أستغرق فيه إنحراف الحكم من جماعية الشورى فى مجلس الشيوخ إلى إستبداد القياصرة فى الإمبراطورية الرومانية ثلاثة قرون وكانت روما أنذاك حتى قيام الإمبراطورية تحكم عبر قناصل يختارهم الناس منهما قنصلان يمتلان النبلاء (Patricians) وواحد يمثل العامة . (Plebians) وكان هؤلاء القناصل يولون لأمد محدد لايتجاوز العام ثم يعزلون من بعده أو يقتلون إن حاولوا الاستئثار بالسلطة ، كما حدث لقيصر . ولم يقبل أهل روما تجاوزا فى هذا الحد الزمنى للحكم إلا فى حالات الغزو كما وقع على عهد هانيبال حيث كان هؤلاء القناصل يمنحون سلطات استثنائية ويطلق عليهم لقب الدكتاتور إلا أنه ما إن يستتب الأمر حتى تعود روما لحكمها الديمقراطى مرة أخرى . كما كان هؤلاء القناصل يخضعون دوما لمحاسبة دائمة من مجلس الشيوخ بل إن أهل روما هم أول من ابتدع العصيان المدنى والذى كانوا يجبهون به قناصلهم كلما جنحوا للإستبداد ، كان ذلك يرفض الخدمة العسكرية أو التخلى عن مواقع العمل المدنى حتى يسقط الطاغية من تلقاء نفسه ثم ينفى من بعد . وظل هذا هو الحال حتى قيام الإمبراطورية فى العام الأول الميلادى إذ أن المسيح قد ولد فى عهد أغسطس أول أمبراطور رومانى .

العطاء الحضارى الأصيل .. والغيبوبة الحضارية :

وعلى أىٍّ فبعد أن فرغ الدكتور الترابى من إعمال سهامه فى روما القديمة انطلق لينتاش بما بقى فى كنانته من نصال لم تعجم عيدانها مجتمع السودان المعاصر وهو يقول بأن الاستقلال الوطنى قد تبعه فراغ سياسى لذا حاول الساسة شغل الناس « بالوثنيات الوطنية » حتى « انتهينا إلى التضليل الاشتراكى المادى . وكادت تلك المذهبية المتنطعة كإعصار فيه نار تحرق البلاد وتورطها فى إجراءات اعتباطية خاسرة . واتسعت الفجوة بين شعارات زمرة عقائدية يسارية محدودة وبين قيم الشعب وأغلبيته التى كانت تصمت أحيانا ويعلو صوتها أحيانا أخرى حتى قادتنا مسيرتنا الوطنية من خلال الخطأ والصواب ، والتخبط والرشاد إلى أن نختار طريق الإسلام ونجعله المضمون الباقى للاستقلال » . ولو وقف الدكتور عند حد هذا القول لقبلناه باعتباره اجتهادا مشروعا فى تحليل واقعنا المعاصر بالرغم من تحفظنا إزاء إشارته « للوثنيات الوطنية » إلا أن الأخ الترابى ذهب من بعد ليقول بأنه : « مهما يكن من شىء فإننى أقول إن مسيرة الإسلام فى السودان تتقدم على مسيرات الإسلام فى كثير من البلاد التى شهدت صحوة إسلامية ولقد

وصلنا مرحلة التطبيق قبل أن يصلوها **لذلك ينظر الناس إلى النموذج السوداني** ويحسبون أنه ستكون له القيادة والريادة فى مجال التطبيق » ... بل « يمكن أن نتحدث أيضا عن أن السودان يمكنه أن يعطى عطاء أصيلا فى حضارة الانسان فقد كان ذيلا هامشيا فى الحياة العالمية ، نقلد الغرب أحيانا والشرق أحيانا » (الأيام ١٩/١/١٩٨٤ م) .

وكسابقه يكشف هذا الحديث عن ظاهرة غريبة تتمثل فى إنكار الواقع ، واقتسار الأحكام ، والغرور الفكرى غير المشروع ، ثم الفقدان الكامل للحس التاريخى فما الذى يعنيه الدكتور بالوثنيات الوطنية مثلا ؟ أو هذا هو مبلغ الرد على من يقول بأن المواطنة هى الرباط الوحيد الذى ينتظم اهل كل مصر يعرف بالدولة القومية أو الوطنية ؟ .. أو ليست الوطنية هى الرباط الذى يجمع بين المسلم والقبطى فى مصر اسلامية ، ويجمع بين المسلم والمسيحى والوثنى فى السودان المسلم ويجمع بين الهندوكى والكونفوشيوسى والبوذى فى ماليزيا المسلمة ؟ أو ليست القومية والوطنية حقيقتين من حقائق الحياة فى مجتمعات اليوم ، الإسلامى منها وغير الإسلامى ؟ أو لم تكن كل ثورات التحرير التى قادت هذه البلاد إلى مشارف الاستقلال ثورات تحرير وطنية ؟ إن ثمة فرقا كبيرا بين الاعتراف بهذه الحقيقة الشاخصة والباقية وبين التحليل الفلسفى لنواقصها ، مثل القول بأن القومية تمثل مرحلة أقل تقدما فى سلم التطور الاجتماعى والسياسى للإنسان . فالقومية تمثل مرحلة من التطور أدنى من الإسلامية الجامعة التى لاتفرق بين العربى والعجمى ، ولاتفرق بين الأبيض والأسود ، ولاتفرق بين الغنى والفقير (وجعلناكم أمة واحدة) . وهى مرحلة أدنى من الأممية عند الماركسيين والذين تقول حكمتهم السائرة إنه لاخلاص للإنسان إلا باتحاد المقهورين ... وهى مرحلة ادنى من العالمية التى ينادى بها دعاة الحكومة الدولية التى تتجاوز فوارق الحدود الجغرافية والمصالح القومية باعتبار أن هذه الفوارق هى مبعث مأساة الإنسانية عبر القرون ، سواء كان ذلك فى إشعال نيران الحروب ، أو احتكار الثروات ، أو سيطرة الأقوياء على الضعفاء .

وكما يفترض المرء أن يكون الماركسيون قد تعلموا من تجارب القرن الماضى بأن الواقع الوطنى والقومى لاتلغيه الشعارات ، فإن الإسلاميين أيضا لابد لهم أن يتعلموا شيئا من تجارب الصراع الشعوبى ، منذ العصر العباسى وقبل قرون من بروز الدولة القومية فى أوربا ، بأن الخصائص الاثنية ظلت تلعب دورا كبيرا فى تكييف حياة المجموعات بالرغم من كل الأفكار السامية ، الدينى منها وغير الدينى والتى سعت للانتقال بالإنسان من بيئته العشائرية الضيقة إلى آفاق أعلى من التسامح والتراحم والتكافل . ولعل فى التاريخ المعاصر مايؤكد كيف أن العنجهية القومية ، بل ماهو أدنى من القومية ألا وهى القبلية والعشائرية ، مازالت تسيطر على عقول الناس وتتحكم فى إرادة الشعوب بالرغم من الوحدة الدينية . وفى كثير من الأحيان لاتعدو أن تكون هذه الظاهرة ، التى تبدو متخلفة ، هى رد فعل طبيعى ضد استعلاء أو هيمنة عنجهية قبلية أخرى . فالرباط الإسلامى لم يحل فى

الباكستان دون سيطرة الحمية القبلية على أهل البنغال فى باكستان الشرقية حتى دفعتهم للانفصال والاستقلال بالأرض والثروة ، فكانت بنقلاديش . ولاشك فى أن أهل البنغال فى باكستان الشرقية قد حملوا على الانفصال لأنهم بالرغم من أنهم (أهل البنغال) هم الأوفر عددا ، والأغنى أرضا ، والأكثر موارد فإن خيرات هذا الوطن الكبير كانت كلها حكرا على أهل البنجاب وبعض أهل السند . وقد ظل أهل البنجاب وأهل السند هؤلاء هم الذين يكيفون السياسة ، ويسودون فى مراقى الدولة العليا ، ويسيطرون على الجيش بل إن قياداتهم جميعا ، بالرغم من كل دعاواها الإسلامية ، عجزت عن أن ترتفع فى حكمها إلى مستوى قيم الإسلام الحق ألا وهى العدالة والإحسان والمساواة ، وعلنا لانستثنى من هذه القيادات الا من عصم ربى مثل محمد على جناح وهو من مسلمى الهند لا من أهل الباكستان فقد نشأ وتربى فى بومباى ولم تجىء بالقائد الأعظم إلى الباكستان إلا إرادة مسلمى الهند اجمعين ولذا فما كان بحاجة إلى التحيز لقبيل أو جماعة .

ومن الجانب الآخر فلعل اكثر النماذج دلالة على مانقول به حول غلبة الحمية القومية هو صراع القومية العربية ضد الخلافة الاسلامية فى الاستانة ، فما ثار العرب على امير المؤمنين ، ظل الله فى الأرض وعلى خلافته إلا لأنهم لم يروا فى تلك الخلافة الإسلامية شيئا غير الطغيان التركى الذى بدأ بطغرل بك فى بغداد المتوكل ، وانتهى بمشانق جمال باشا فى الشام . ومن جانب آخر فان كبرى الثورات الإسلامية فى السودان (الثورة المهدية) ، بالرغم من كل توجهها الفكرى الذى يتجاوز الوطن (الدعوة الإسلامية الشمولية) فإنها قد ركزت أكثر ماركزت ، فى أسفارها الدعائية ، على إثارة الحمية فى المواطنين ضد الطغيان الأجنبى ... وقد كان هذا الأجنبى هو خليفة المسلمين ووارث الملك من بنى العباس وبنى بويه . فالأمة الإسلامية الواحدة لاتميز بين العربى والعجمى ، والدولة الإسلامية لاتعرف الحدود القومية والوطنية ، ولاتعرف الجنسيات ، ولاتعرف قوانين المهاجرة ولاتعرف جوازات السفر . ومع هذا فقد انتصرت القومية على الإسلامية الجامعة يوم أن اصبحت الإسلامية ملكا عضوضا ، وطغيانا متجبرا لقومية بعينها أو جماعة بعينها تستخدم الدين كحصان طروادة .

كما أن التاريخ المعاصر يحدثنا عن كيف أن القومية البولونية قد أخذت تتململ منذ الستينيات (أحداث بوزنان) ثم تتفجر فى مطلع الثمانينيات (أحداث دانزج) معتصمة بالكاثوليكية بعد مايقارب نصف القرن من الحكم الماركسى اللاديني . والكاثوليكية فى بولونيا ليست دينا بقدر ماهى ستار للقومية ، بل ان تمذهب أهل بولندا بالكاثوليكية كان تأكيدا منهم على تفردهم وتميزهم عن خصميهما التقليديين ... روسيا الارثوذكسية وبروسيا (ألمانيا) البروتستانتية ، ولكليهما مطمع فى بولندا من أراد منهما ان يستقطع ارض سايليزيا العليا (ألمانيا) ومن أراد أن يسيطر على شرق بولندا وجنوبها باعتبارهما حديقة خلفية لروسيا الكبرى .

ثم نجيء من بعد لحديث الدكتور عن المضمون الباقى للاستقلال والذى عجز السياسيون عن تحقيقه منذ أن ارتفعت أعلام الاستقلال وإلى أن جاء يوم « الفتح العظيم » فى سبتمبر ١٩٨٣ فما هو المضمون الجديد الذى جاءنا به الصحويون فى عام ١٩٨٣ ؟ ثم ماهى التجربة السودانية الجديدة والتى تمثل ، حسب قوله ، « عطاء أصيلا فى حضارة الإنسان » (بعد أن ظل السودان) « ذيلا هامشيا فى الحياة العالمية » ؟ وعندما تحدثنا عن فقدان الحس التاريخى ، والغرور الفكرى فانما عنينا هذه المقالة ، ولكن قبل البحث عن المضمون الثقافى للاستقلال يحق لنا أن نتساءل عن الجوهر السياسى للاستقلال نفسه ، فقد أصبح آثرا بعد عين فى عهد الصحوة ، فأى استقلال ذلك الذى أباح لحاكم أن يبيع الأرض كلها لمشتر واحد هو عدنان خاشقجى فى مزاد مقفول وقد فعل النميرى هذا على عهد الصحوة مع وجود العلماء ، والفقهاء والخطباء فى حماه وعلى منابره ، أم ان كل هذه المتاجرة بالوطن لاتعنى شيئا مادمنا قد أقمنا الشرع ، أو بالحرى أضفنا إلى قوانين « الطاغوت » المستمدة من « ألواح متكسرة » بضع مواد تتحدث عن القطع والرجم ، وتعاطى الديات . فهل هذا حقا هو وجه الحضارة الإسلامية ؟ أم هل هذا حقا هو اضافة السودان لحضارة الانسان ؟ أو هل هذا حقا هو الاستقلال ذو المحتوى ؟

وعلى أى فقد ظلم الدكتور نفسه وظلم أهله ظلما فاحشا . ظلم نفسه ، وهو العالم ، حين حسب ذلك الهوس وتلك الغلواء إسهاما حضاريا ... وظلم أهله وبلاده حين اتهم دور السودان بالهامشية فى الحياة العالمية . أو نملك أن نقول مثلا إن نماذجنا الحضارية التى نقدمها للإنسان هى إضافتنا الحدود للقانون الجنائى والحدود شرعها الله وماكان دور « الصحويين » إلا إضافتها لقانون قائم دون مساس بجوهره او حتى إعادة لهيكلته ؟ وحسبما نعرف ، فبالرغم من أن الدكتور قد استحقب هذه القوانين فى رحلته إلى المؤتمر الإسلامى فى إسلام أباد فإنه تحرج من عرضها على الناس لما فيها من أخطاء فى المعانى والمبانى أدركها الدكتور العالم بحسه الواعى . أم هل نملك أن نقول إن إسهامنا فى الفكر الاقتصادى العالمى هو تقنين الزكاة ـ والزكاة هى الأخرى فرض معلوم ؟ ـ أو نقول إن إضافتنا للحضارة هى إلغاء الضرائب كلها دون وعى بأن هذه الضرائب هى واحدة من وسائل الدولة الحديثة لتوجيه التجارة ، والحد من الاستهلاك وضبط انسياب النقد ، وإلغاء التفاوت بين الدخول ؟ أم ان اضافتنا للفكر الاقتصادى هى تعبيرات السخفاء حول الحقة وبنت اللبون فى عالم الذرع الاقتصادى والشرائح السليكونية ؟ فلا المعايير التى يستخدمها هؤلاء القوم هى المعايير ، ولا القياس هو القياس ، ولا لغة الحساب هى لغة الحساب التى يعرفها عالم اليوم . ثم هل تكون اضافتنا الحضارية للفقه الدستورى ومناهج الحكم هى ان نجعل من الحاكم اماما للدين ، وخليفة للمسلمين وراعيا لشئون الملة ؟ فأية حضارة إنسانية هذه التى نتحدث عنها والتى تجعل من الحاكم الدهرى إماما للدين ؟ أم أن هناك من الاجتهادات فى القانون ، والفقه الدستورى ، والاقتصاد غير ذلك الذى اوردنا مما

طالعتنا به القوانين المتوالية ، والمنبريات الصاخبة ، وفتاوى النصح والشورى فى خطب الإمام ، والفيض الوافر من مقالات دعاة « الصحوة » والتى طفحت بها الصحافة المحلية ؟ علم الله لانرى فى كل هذا إضافة ـ حضارية كانت او غير حضارية ـ نباهى بها الناس وإنما نرى فيه انتقاصا من الإسلام ، وزراية بالفقة ، وإيغالا غليظا فى الدين حيث الرفق أوجب . إن الذى شهده السودان فى منتصف الثمانينيات لم يكن بعثا حضاريا بل غيبوبة حضارية . فالبعث الحضارى الحقيقى هو ذلك الذى ينطلق من القيم الاصيلة الثابتة إلا أنه يتراحب ليستوعب كل ماهو صالح من انجازات العصر ، فكرا واداء وتعبيرا . وقد فطن لهذه الحقيقة وعبر عنها الافذاذ من مثقفى الرعيل الأول ... عبر عنها محمد احمد المحجوب قبل قرابة نصف القرن فى كتيبه المقتضب « الحركة الفكرية والى اين يجب ان تتجه ؟ » .. وعبر عنها عرفات عبدالله فى مقالاته العديدة فى (الفجر) ... وعبر عنها احمد خير فى المقدمة الرائعة لكتاب (كفاح جيل) وهو يفرق بين الميراث الفكرى للاسلام وبين الشعوذة الدينية ، وبين التبشير بالاسلام والمتاجرة باسم الدين ، ثم تحدث أحمد خير من بعد وابدع عن دور الجيل العصرى الجديد فى تحقيق التزاوج بين الموروث والمكتسب ... فهؤلاء هم الآباء الفكريون لاستقلال السودان الذى جاء فارغا من محتواه حسب زعم الدكتور الترابى .

أما الظلم الثانى ـ ظلم الأهل ـ فلم يكن السودان بالرغم من كل ماتأخذه على حكامه بالأمس ، ومن بينهم النميرى فى مطالع عهده ، كما مهملا ، ولا كان دوره هامشيا . فإن كنا قد أخذنا على آباء الاستقلال الأوائل ايغالهم فى التشقق الطائفى مما استنزف طاقات الأمة وبدد جهود أبنائها ، وإن كنا قد نعينا على بعض هذه القيادات إصرارها على تسنم الحكم بالرغم من تخطى الزمن لقدراتها ، وإن كنا قد شهدنا عجزا أدائيا فاضحا عند بعضهم فإننا لانملك ان ننكر على اغلبهم توظيفهم لكل مايملكون من طاقة وعلم من أجل بلادهم . فان تقاصرت معارف بعضهم عن الإنجاز فليس هذا ذنبهم فقليل منهم قد اتيح له ما اتيح لأبناء جيلنا من فرص التعليم ، والمعرفة ، والتفتح على حضارات العالم بل ان اغلبهم قد اكتسب ما اكتسب بجهده الذاتى ، نقول هذا دون انكار ايضا لأن محنة السودان السياسية هى ان قياداته الفكرية لم تكن فى ذات الوقت هى قياداته التعبوية ، ولذا فلم يعرف السودان نهروه ، وغانديه ، وماوه ، أو قل نكروماه ونيريريه ، ومع هذا فقد سعى أبناء ذلك الجيل ، حسب طاقاتهم ، لاستشراف مستقبل عصرى للسودان لاتصدهم عن أفكار الآخرين عقدة نقص ، ولا يزدهيهم المستحدث فيتنكروا لمواريثهم ، فكانوا مع كل قصورهم الموضوعى وتقصير بعضهم الذاتى ، رسل حضارة فى العالم اشاد بدورهم الآخرون ، كان منهم رسل العلم فى المكلا وحضرموت امثال الشيخ القدال برزت على ايديهم قيادات احتلت مواقعها المرموقة فى ذلك النجع القصى من جزيرة العرب ، وكان منهم الأشياخ الافذاذ الذين رفعوا راية الاسلام عالية فى بلاد التكرور ، وكان منهم الأطباء والعلماء المرموقون الذين احتلت اسماؤهم مكان الصدارة فى سجلات منظمة الصحة الدولية مثل الدكتور

التجانى الماحى ، والدكتور محمد حمد ساتى ، والدكتور النذير دفع الله . وكان منهم القانونيون المتمرسون الذين ظلت تتخطفهم الدول المجاورة للاسترشاد بفكرهم وحكمتهم مثل شيخنا الجليل محمد احمد ابورنات ، أو تتجاذبهم المؤسسات الاقتصادية مثل استاذنا احمد متولى العتباني ... وكان منهم المربون الفحول الذين عبروا البحار فى الأربعينيات الى ماوراء بحر الظلمات (المحيط الاطلسى) ليحدثوا العالم عن التخطيط التربوى والبعدين الاقتصادى والاجتماعى للتعليم مثل مربى الجيل عبدالرحمن على طه الذى كان يحاضر فى جامعة كولومبيا فى الأربعينيات عن البعدين الاقتصادى والاجتماعى للتعليم قبل ان يخرج البرفسور فيزى بإنجيله حول اقتصاديات التعليم . وعلنا لسنا بحاجة الى حديث عن السودان المعاصر ودوره ومكانه فى فترات معلومة على الساحة الدولية ، او حديث عن ابنائه المبرزين الذين يحتلون مواقعهم فى دواوين المؤسسات الأقليمية والقارية والدولية . فالسودان ، فى واقع الأمر ، لم يعرف الهامشية الا عندما تسلم زمام امره فى السياسة والقانون والاقتصاد المشعوذون والمهووسون ، وتجار التمائم والرقى ... واسماؤهم جميعا معروفة أيضا إن تبدلكم تسؤكم . وقد قبل « الصحويون » أن يجلسوا فى المقعد الخلفى وراء هؤلاء الامساخ لا كمؤيدين لكل حرف قالوه فحسب بل وكدعاة لكل ضلالة نشروها على الناس .

النهج الإسلامى والبعث الحضارى :

ولنكتف هنا بحديث الدكتور العالم عن الحضارة ثم له نعود فى موضوعات أخرى ... لنترك حديث الدكتور ونتناول رجلين آخرين من دعاة التحضير الإسلامى فى إطار المنهج الإسلامى الذى كان سائدا . ننتقل بالمقال إلى حوار مع أخوين بيننا وبينهما ود مقيم ووشائج قربى لا يعرفها الكثيرون ولا يعنينا كثيرا أن يعرفوها . ولايحمل على الوقوف عند مقولات الصديقين إلا أنهما من ذوى العقل والفضل . ومن أهل الحجى والرصانة ، فما أكثر الذى قاله الآخرون من سخف لايستحق الوقوف عنده ، أو الإشارة إليه . والرجلان اللذان أشير إليهما هما الأخ الدكتور عون الشريف (وزير الشئون الدينية لبضع سنوات فى عهد النميرى) والأخ الأستاذ دفع الله الحاج يوسف (رئيس القضاء فى إبان العهد الصحوى)

كتب الصديق الدكتور عون يحدث الناس (الصحافة ١٩٨٤/١/٧) عن المؤشرات الحضارية فى النهج الإسلامى النميرى . والعون بالله كان دوما من أكثر الناس استفاضة فى الكتابة حول الوجه الحضارى للإسلام ، ولذا فلا عجب فى أن يكتب فى هذا الأمر فى مطلع عام ١٩٨٤ . بيد أن الذى يعنينا من مقاله ذلك ، أو بالأحرى مقالاته تلك هو ارتباطها بالنهج « الإسلامى » النميرى وتحليله باعتباره نموذجا للبعث الحضارى الذى ظل يدعو له أخونا وصديقنا العون بالله وعلنى أبادر وأحمد للأخ الكاتب عبقريته التى مكنته من أن يستوحى شيئا حضاريا من غثاثات كتابى النميرى . « النهج الإسلامى لماذا ؟ » و« النهج الإسلامى

كيف ؟ » بكل مافيهما من كذب على الأحياء وتكذب على الموتى ، ولو قيض الله للنميرى أن يبقى فى الحكم لاستنزف كل مافى كتاب النحو من أدوات الاستفهام ! كما آبادر فأحمد الله أن الصديق عون لم ينح منحى صديق لنا آخر من أساتذة الجامعة زل به اللسان فقال إن (النهج الإسلامى لماذا ؟) هو أعظم ماكتب فى الإسلام بعد إحياء علوم الدين للإمام الغزالى . وعل الدكتور النقاد قد قرأ رسالة النميرى (أو رسالاته) كما قرأ أبن رشيق ديوان العباس بن الأحنف شاعر النسيب الرقيق . فمع رقة نسيب العباس إلا أن ديوانه قد حفل بتقعر وركاكة دفعت ابن رشيق للقول عنه بأنك لاتخرج من ذلك الديوان إلا بحمأة وقليل ماء . وما إن استكشف ابن رشيق واحدة من هذا القليل الجيد فى شعر العباس حتى قال : « رب جوهرة فى مزبلة ! » فما هى هذه الجواهر التى ألفاها صديقنا العون فى « المزبلة » النميرية ؟

يقول الدكتور : « إن جوهر هذا النهج الإسلامى ثورة حضارية تسعى إلى استبدال نظام للحياة وللفكر بنظام آخر غايته أن يستعيد هذا الشعب شخصيته الحضارية التى أصابها ما أصابها فى عهد الاستعمار فانبترت عن منابعها وانفصلت عن جذورها ، ووصلها الاستعمار فى معظم جوانبها الفاعلة بنظامه الاجتماعى والثقافى ، فأصبح التعليم فى جوهره يستوحى قيم حضارة مغايرة لحضارة الشعب . وكذلك الأمر فى اقتصادنا وفى قانوننا وفى إدارتنا ، وفى كل جوانب حياتنا الفاعلة » .

ولاغبار على هذا الحديث إن كان هدفه هو تجاوز المسخ الثقافى ، والتبعية الحضارية التى تعانى منها دول العالم الثالث أغلبها ، فالذى قال الدكتور ينطبق على السودان كما ينطبق على غانه وفرغانه . فالمسخ الثقافى هو الميراث الثقيل الذى خلفه الاستعمار ، أيا كان اسمه ، الاستعمار البريطانى أو الفرنسى أو البلجيكى ، ثم كرسه وارثو الأرض من بعد وهم النخبة الحاكمة بسعيها الحثيث لتمثل أنماط الحياة الموروثة عن الاستعمار . ومن الجانب الآخر فإن التبعية الحضارية هى ، بالضرورة ، تبعية اقتصادية لا سبيل للفكاك منها إلا بالانعتاق من سيطرة الاقتصاد الدولى الراهن وإعادة هيكلة العلاقات الاقتصادية بصورة أكثر عدالة .

ومع هذا فإن كان هناك جهد لمعالجة أدواء هذا المسخ الثقافى أو التبعية الاقتصادية ـ ونعنى بالجهد السياسات المحددة ، والبرامج المرسومة والتطبيق العملى لا النعيق بالشعارات لأن النداء لايغنى عن الأداء ـ إن كانت هناك مثل هذه السياسات فإن دعاة « الإسلامية » الجديدة فى السودان لم يبرزوها لنا بعد . ونعود هنا مرة أخرى إلى جهد رواد الاستقلال الذى « جاء خاليا من المضمون الثقافى » كما أورد الدكتور الترابى وأشرنا إليه من قبل ... نعود إلى جهود مربى الجيل عبدالرحمن على طه فى ربط التعليم بالبيئة المحلية فى تجارب بخت الرضا ، لغرس مفاهيم الديمقراطية والتربية الوطنية فى مناهج التعليم ... ونعود إلى جهود

رجل الدولة المقتدر ميرغنى حمزة وهو يبدأ عهده كأول وزير للتربية فى حكومة الأزهرى الأولى بالعمل من أجل تعريب التعليم وتجذيره فى التربية السودانية ... ومن ذلك اللجنة الدولية التى كونها برئاسة المربى الكبير محمد فريد أبوحديد وتولى سكرتيرتها الأديب النحرير الدكتور أحمد الطيب أحمد ، ومنه أيضا سعيه الحثيث لبناء قاعدة مهنية وسيطة بإنشائه المعهد الفنى باعتبار أن وجود مثل هذه القاعدة أمر ضرورى لأى تحديث وتنمية ، ومنه عمله على إثراء الخبرة السودانية بمعارف جديدة لاسبيل لبناء السودان بدون اكتسابها وكان فى هذا أول المبادرين بإرسال البعوث إلى أمريكا - وللمرة الأولى فى تاريخ السودان - لنيل الدرجات العليا فى الفلاحة ، والهندسة الزراعية ، والبحوث العلمية مما جعله من وزارة الزراعة بعد بضع سنوات أكثر الوزارات احتفالا بالكفاءات العلمية العالية . وقد يسأل سائل ما شأن التدريب المهنى والبحث العلمى بالتأصيل الحضارى ؟ ونقول بأن الذى يسعى للتأصيل الحضارى لايملك أن ينظر للحاضر بمعزل عن الماضى ، كما لايملك أن ينظر للمستقبل بمعزل عن الحاضر ، فأهم مايميز الحضارة عن الثقافة البدائية أو الراكدة هو الثبات مع التطور ، ثبات القيم المطلقة ، وتطور المناهج وأنماط الأداء والقيم النسبية التى تتبع هذه الأنماط الأدائية . فلو وقف جهد الأوائل عند التعريب لما أفلحوا فى شىء ... كان مسعاهم هو حماية الخصائص الثقافية فى نفس الوقت الذى يغذون فيه السير للحاق بركب الحضارة الإنسانية ، ولا سبيل لهذا اللحاق بغير العلم والتقنية .

ومن المفارقات الغريبة أن أكبر العقبات فى سبيل هذه الثورة الثقافية ، فى العهود التالية (كانت هذه الثورة هى عودة للمنابع أو حتى جهدا محدودا لقولبة التعليم ليكون اكثر ارتباطا بالواقع وباحتياجات الإنسان والبيئة) كانت من أكثر الناس صراخا حول التنمية والتحديث أو التأصيل الحضارى على اختلاف مشاربهم ومنابعهم الفكرية . فطوال سنوات حكم مايو الأولى حتى منتصف السبعينيات ظلت جامعة الخرطوم ، مثلا ، هى الصرح المنيع الذى يحول دون أى تغيير كيفى فى التعليم الجامعى . ونتحدث هنا ، على وجه التحديد ، عن مناهج التدريس ، وأولويات البحث العلمى ، وترشيد الإنفاق بالصورة التى يتوافق فيها هذا الإنفاق مع خطط التنمية الشاملة . ومن الجلى الواضح أن أى تغيير كهذا كان سيقود بالضرورة إلى إنهاء الإقطاع الأكاديمى . ولم يكن بارونات هذا الإقطاع هم بعض أساتذة الجامعة فحسب بل أيضا الوزراء الذين جاءوا إلى دواوين الحكم من الجامعة . ولم تكن معارضة هذا النفر من العلماء للتحديث - فى كثير من الأحيان - معارضة موضوعية بل ذاتية ... وهى ذاتية لأنها تنطلق من تعاطف مع مصالح ومطامح فئة هم منها واليها عائدون ، فالاعتبار الموضوعى يقول بأن النظام الذى يرفع شعارات ربط التعليم بالبيئة ، وترشيد الإنفاق الجامعى بالصورة التى ينفق فيها على العلم أكثر مما ينفق على الإدارة (ونعنى بالإنفاق على العلم - بجانب التأهيل اللازم للمعلمين - توفير الكتاب والمختبر وأدوات البحث) .. إن الذى

يرفع مثل هذه الشعارات عليه أن يدرك أن لهذه الشعارات انعكاسات تطبيقية محددة قد تمس ، فيما تمس ، مصالحه وتطلعاته .

وكان الوجه الآخر للقصور هو وقوف الدعاة دوما عند حد إعلان مبادىء التثوير أيا كانت هذه المبادىء وأيا كان رأينا فيها ، ثم يتبع إعلان تلك المبادىء انحراف بالصراع الفكرى المزعوم إلى صراع شخصى تتحكم فيه الغيرة المهنية أكثر مما تتحكم فيه الأفكار . ومثال ذلك الذين رفعوا شعار تثوير الجامعة فى مطلع عهد مايو وهم يضمنون ميثاق الجامعة الجديد نصا يقول بضرورة سعى الجامعة لخلق مجتمع الاشتراكية العلمية (وهو أمر عارضناه يومها لأسباب موضوعية وسبب شكلى) . والأسباب الموضوعية لاتحتاج إلى تبيان ، أما السبب الشكلى فهو مافى التعبير من جهل يغتفر من كل الناس إلا أولئك الذين ينشدون تربية الآخرين ... فالاشتراكية العلمية منهج وليست مرحلة تطور حتى نقول بأن واجبنا هو خلق مجتمع الاشتراكية العلمية ... نقول إن أولئك السعاة ، بالرغم من كل الدعاوى ، قد انتهى جل جهدهم إلى العمل على تصفية خصومهم الفكريين - أو على الأصح - الحزبيين فى الجامعة وكل من تعاطف مع أولئك الخصوم . بيد أن التثوير المطلوب لمركسة التعليم - إن كان هذا مسعاهم - هو إعادة النظر فى المناهج ، وهو إلغاء النزعة الصفوية فى أهداف التعليم ، وهو الربط الأوثق بين التعليم والبيئة .. فمركسة التعليم لاتتأتى باستبدال زيد بعمرو ، ولا تتحقق بتعيين ممثلين لعمال الجامعة فى مجلس إدارتها ، فكل هذه أمور قد تفيد فى الحملات التعبوية الانتخابية فى أروقة الجامعة ، ولكنها لاتحقق النقلة الحضارية لأية جهة نريد ، سواء كانت هى الإسلامية أو الماركسية أو الليبرالية ، ولاشك فى أن مثل هذه القرارات المسطحة لاتستلزم لتحقيقها أكثر من مناورات الأندية وحلقات الهمس ، ثم الخطب المنبرية الزلزالية ... أما الجهد الآخر فى التحديث فيقتضى الانكباب ، والبحث والتحليل ، والتأليف والتوليف ، بل يقتضى مع هذا قرارات قاسية تلغى مايحسبه البعض بالحقوق الموروثة وتلغى الامتيازات المكتسبة وهو أمر لايطيقه من يحسب الأمور بعدد الأصوات فى الانتخابات .أو لايذهب بالأفكار إلى نهاياتها المنطقية ... فإعادة النظر فى مناهج العلم تتطلب الدراسة والتحليل لما نعنيه بالبيئة التى نريد للتعليم أن يرتبط بها ... تتطلب أن نعيد النظر فى مناهج التاريخ الوطنى والتاريخ القومى والتاريخ القارى بمنظور قومى أو وطنى أو أفريقى أو طبقى . . تتطلب عضونة المعارف الحديثة فى علم التنمية فى داخل المناهج الأساسية للدراسة بدلا من أن تكون عملا إضافيا تقوم به معاهد تدور فى فلك الجامعة كمعاهد الدراسات الإضافية أو التنموية وهى معاهد محدودة الجهد ...

ويصدق نفس الشىء على الإسلاميين الذين نهدوا فى أكتوبر يدعون إلى أسلمة التعليم وكأن وزارة المعارف السودانية كانت وكرا للصابئة .... فماذا كان إنجازهم الكبير فى هذا الشأن ؟ إنجازهم الأكبر هو اعتبار مادة الديانة مادة أساسية كاللغات والرياضيات ، وتكديس المدارس بمدرسى الدين مع ترفيع درجاتهم ، ولو كان هؤلاء الدعاة صادقين فيما يقولون به عن شمولية الإسلام لأدركوا بأن الاسلام

هو الجغرافيا ، وهو الرياضيات ، وهو العلوم . ولو كانوا صادقين فى مقولاتهم بأن الإسلام لايعرف كهنوتا ولايعرف رجال دين لما ذهبوا لهذا الانحياز القصدى نحو معلمى الدين . ولو كانوا جادين فى دعواهم الحضاريةالإسلامية لسعوا لتأكيد أهمية المعارف الحديثة لتطور المسلمين كما فعل المأمون .... وإلا فسنظل نتساءل كما تساءل شكيب أرسلان قبل عقود من الزمان مضت (لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم) . ثم جاء عهد الصحوة وانطلقت الصيحات من جديد لإنقاذ الجامعة ، هذه المرة من براثن الرجس الثقافي الوافد والانتقال بها إلى مشارف الحضارة الإسلامية فما هو إنجازهم فى هذا ؟ كان قصارى جهدهم هو إنشاء المساجد والدعوة لإحياء نار القرآن فى الجامعة . وماكانت عبادة العابدين من مسلمى الجامعات فى حاجة إلى مسجد جديد ، ولا احتاجت إحياء نار القرآن فى السودان إلى حلقة تضاف إليها فى قلب جامعة الخرطوم ، فنار القرآن لم تنطفىء فى نجوع السودان القصية والنائية ... ولو وقف المأمون ، باعث الحضارة الإسلامية عند حد بناء المساجد لما كانت هناك حضارة إسلامية ... وإنما بعث المأمون هذه الحضارة بإنشاء دور الحكمة ، وتبنى العلماء والإغداق عليهم ، وتشجيع الباحثين على الاغتراف من ينابيع التراث الحضارى الإنسانى . وعلى كل فلم يكن المسجد فى صدر الإسلام أو فى ضحاه دار عبادة ودير رهبانية وإنما كان هوالمدرسة ، وكان هو المكتبة ، وكان هو قاعة المحاضرة والمناظرة ... ففى المساجد ولدت مدارس الفكر الإسلامى ، وفى رحابها تجادل أهل النظر والاستدلال ، وفى ظلال أروقتها تقارض فحول الشعراء الشعر ، وتحت قبابها نشأت مجالس النحو كمجلس الفراء فى مسجد الكوفة ، ومجلس سيبويه فى مسجد البصرة ، ومجلس المبرد وابن جنى فى مسجد بغداد . كما لم يكن الأزهر الشريف مسجدا للعبادة فحسب بل كان معهدا للدرس ودارا للكتاب ، وسوقا للوارقين .

بيد أن حضارة الانسان فى هذا الزمان قد تجاوزت علوم الأولين إلى مالا يمكن دراسته فى المكاتب والمساجد ... فتراث الإنسان الحضارى فى عصرنا هذا هو العلم والتكنولوجيا . والتكنولوجيا ليست هى السيارة والتلفاز ، وليست هى النفاثة والآلة الحاسبة ، وإنما هى العقل والمنهج اللذان صنعا كل هذا ، فوراء تلك الآليات عقل اجتماعى . أن التأصيل الحضارى الاسلامى يبدأ اولا بالاهتمام بهذه المعارف حتى لانحكم على أنفسنا بالحياة خارج الحضارة المعاصرة ، ثم يتم بالعمل على إعادة النظر فى مناهج درسنا لنغرس فيها فضليات القيم الموروثة حتى نعطى هذه الحضارة عمقا أبعد من عمقها المادى ، وعندما نفعل هذا فإننا نحذو حذو سلف طبقوا المناهج المستحدثة التى تعلموها من الآخرين كيما يستعينوا بها على تطوير معارفهم حول الإلهيات والطبيعيات تماما كما فعل ابن رشد وابن سينا وهما يستهديان بأرسطو ، أو فعل شيوخ المعتزلة وهم يستلهمون أفكار الأفلاطونية الحديثة . ان واجب هؤلاء الدعاة « الحضاريين » أن يكونوا أكثر حرصا على تطوير وسائل المعرفة الحديثة حتى لاينسلخ الإسلام عن العصر فيصبح دين فقه

ارتدادى مشدود إلى الماضى . فعبادة الله والتفكر فى خلقه لاتتم باستظهار النصوص وإنما تتم بجهد العالم فى المختبر ، وجهد الطبيب فى المشرحة ، وجهد الباحث المدقق فى المكتبة ، فهذا هو الإسلام الحضارى لا إسلام المنبريات التى لاتعرف من الإسلام إلا آيات الوعيد والنذير . وبهذا وحده نوفق بين شمولية الحضارة العلمية التقنية المعاصرة والخصوصية القيمية للحضارة الإسلامية أو بعبارة أخرى نوفق بين السياق الحضارى الإنسانى وخصوصية الحضارة الإسلامية .

ونجىء من بعد إلى حديث الأخ عون حول « القيم فى اقتصادنا وفى قانوننا وفى إدارتنا » والتى استوحيناها من تعليم أجنبى « ونريد أن نستبدل بها قيما جديدة فى كل جوانب حياتنا الفاعلة » . ولا حاجة إلى الحديث عن تثوير القانون فقد أوسعنا هذا الباب شرحا فضحنا فيه كل مزاعم الصحويين حول الثورة القانونية الاسلامية . فلنقصر الحديث إذن على الاقتصاد والإدارة . ولا شك فى أن حديث الأخ العون يوحى بأن هناك اقتصادا إسلاميا بالمعنى المتكامل للاقتصاد - غير الاقتصاد الذى نعرف - كما أن هناك إدارة إسلامية غير تلك التى نألف . ويكاد الصديق يقول بحديثه عن استبدال كل القيم فى حياتنا الفاعلة ، بأن هناك حضارة إسلامية غير حضارة الإنسان والتى هى حلقات متصلة انتظمت كل الحضارات بما فيها الحضارة الإسلامية ، وعلى أى فما هى مظاهر التبعية الاقتصادية التى نعانى منها ، بل يعانى منها فقراء العالم ؟ وماهو الفيض الحضارى السخى الذى نريد تعميمه على هذه الإنسانية المعذبة ويكون فيه خلاصها ؟ .

تحدثنا أدبيات التنمية فى العالم الثالث بأن كل أدواء هذا العالم - أو بالحرى أغلبها - هى أن الوضع الاقتصادى العالمى الراهن هو تكريس لعلاقات السيد والمسود التى عرفها العالم منذ بروز الميركانتيلية الحديثة والاستعمار السياسى ... دول تنتج المواد الأساسية ، ودول تصنع هذه المواد وتضيف إلى قيمتها ثم تصدرها من جديد إلى أسواقها الحبيسة بكل مافى ذلك من تطفيف فى موازين التجارة الدولية ، وانعدام للتوازن فى علاقات الإنتاج الدولى ، وسوء توزيع للعمل ، وظلم للإنسان العامل فى العالم الثالث ... ففى نهاية الأمر فإن الذى نشتريه من أسواق أوربا ليس هو الرداء أو الثوب المطرز ، وإنما هو جهد العامل الصانع . وحول هذه الحقيقة المبسطة تتحلق كل القضايا مثل تراكم الديون ، والعجز فى ميزان المدفوعات ، والاستغلال فى أجور النقل والتأمين ، والحواجز المصطنعة للتجارة إلخ . ولم تعد هذه الأفكار ملكا للذين ظلوا ينادون بشعار (ياعمال العالم اتحدوا) بل أصبحت هى صيحة العالم الثالث كله وهو ينادى : يافقراء العالم اتحدوا . وتمثل هذه الأفكار حجر الزاوية فى مقررات الجمعية العامة للأمم المتحدة حول النظام الاقتصادى العالمى الجديد ، وتتكرر فى كل ميثاق اقتصادى لدول عدم الانحياز ، ومؤتمرات الانكتاد ، ومؤتمرات القمة الأفريقية .

إن القضاء على هذا اللون من التبعية الاقتصادية وكل مايصحبها من ظلم لن

يتأتى إلا بتكاتف فقراء العالم وهم يضبمون ، فيمن يضمون ، المسلم والمسيحى والهندوكى والماركسى ، بل إن هؤلاء الهندوك والماركسيين (الهند ويوغسلافيا مثلا) هم أكثر هذه الدول حماسا من أجل التغيير الجذرى لهيكل العلاقات الاقتصادية الدولية .. ونتساءل عن الإضافة الجديدة التى جاءنا بها النهج « الإسلامى » لنقدمها لعالم الفقراء هذا حتى يفيد منها فى صراعه ضد المطففين الدوليين الذين إذا كالوا على الناس يستوفون ، فلا شك أن هناك نظرية إسلامية ومنهجا إسلاميا يعين على هذا وإلا فلماذا لهج الدعاة بنبذ الاقتصاد المنجوس ؟ ... أما نحن فنقول بأن كل مافيه صلاح الإنسان ، وإشاعة العدالة الشاملة ، فهو ذو نسب للإسلام حتى وإن جاءنا من الهندوك والمجوس . والذى نتحدث عنه مرة أخرى ليس هو الشعارات ولا إعلان المبادىء وإنما هو برامج العمل ومناهج الأداء وأساليب التوجه فى كل واحدة من هذه القضايا ، سيما ودعاوى الدعاة لاتقف عند حد الإشادة بقيم الدين السامقة بل ذهبت إلى الحديث عن بعث حضارى متكامل فى السياسة كما فى الإدارة ، وفى الاقتصاد كما فى الاجتماع .

ولاشك فى أن هذا ينطبق أيضا على الوجه الآخر للاقتصاد وهو الوجه الداخلى . فما الذى أتانا به النهج « الإسلامى » من مناهج اقتصادية حول الإنتاج وحول التوزيع وحول الأجور أكثر من إعلان المبادىء والنوايا الطيبة ؟ فقد ظلت الدولة السودانية ـ مثل كثير من دول العالم الثالث ـ تطبق فى سعيها ، من أجل التنمية والعدالة الاجتماعية ، مناهج اقتصادية معروفة جاء بعضها من الشرق وبعضها من الغرب تتمثل فى التخطيط المركزى ، والسيطرة على قمم الاقتصاد ، ووسائل الإنتاج والتوزيع ، ووضع الحدود الدنيا والحدود العليا للأجور ، واستخدام السلاح الضريبى للحد من الاستهلاك وتوجيه التجارة ، والضمان الاجتماعى إلخ . وهذه كلها نظريات ومناهج أخذناها عن غيرنا وطوعناها لواقعنا بدرجات متفاوتة فما الذى أتانا به النهج الإسلامى كنموذج « حضارى » إضافى لهذا الفكر الاقتصادى ولمعالجة مشاكل الاقتصاد الهيكلية والموضوعية بصورتها المتكاملة ؟ أو لم يزل اقتصاديونا يتبعون نفس هذه المناهج التى ورثوا ، ويطبقون نفس النظريات التى خبروا ، فى الوقت الذى كان فيه علماء الاقتصاد الإسلامى فى شغل شاغل بالحديث عن الزكوات ، وربا الفضل وربا النسيئة والديات بحقتها وبنت لبونها ، فأى عالم هذا الذى يعيش فيه هؤلاء ، ويريدون اصطحابنا إليه ؟

والذى قلناه عن الاقتصاد يصدق أيضا على الإدارة ـ سواء كانت إدارة مؤسسات أو إدارة أعمال ، أو إدارة عاملين ـ فلكل واحد من هذه المناشط أساليب أخذناها من تجارب الإنسانية المعاصرة وطبقناها فى بعض الأحيان تطبيقا قرديا أى دون أن نخضعها لواقع الإيكولوجية المحلية . والإدارة كعلم له قواعده وضوابطه أمر مستحدث إلا أن الإنسان قد عرف تدبير الأمور العامة منذ أن كان هناك مجتمع منظم . ولم يستنكف المسلمون الأول من الاستفادة من خبرات العالم فى الإدارة حتى على قرب عهد من المبعث . فقد أفاد عمر من تجربة الفرس فى

تنظيم الدواوين . وأفاد من تجربة الروم فى سك النقود ، كما أفاد العباسيون من تجارب الفرس أيضا فى إنشاء الوزارات ، فما الذي يحملنا اليوم فى دولة نامية تعانى حتى فى توفير أساسيات العيش لأهله ، وفى ظل إمام لاهو فى أخبات عمر ولا هو فى علم المأمون ، فى أن نقول بأنا سنكون رسل حضارة للإنسانية نعلمها فنون الإدارة وهى إدارة لم تطاوعنا حتى فى توفير الغذاء لأهلها كما فعلت الهند اللاإسلامية لسكانها . .

ونجىء من بعد إلى حديث صديقنا دفع الله ... تحدث الأخ الأستاذ فى حفل أداء القسم لقضاة الخرطوم وقال : « ينبغى أن ينظر إلى التعديلات التى تناولت القوانين والبنية الهيكلية للهيئة القضائية من منظور أوسع وأشمل لأنها فى حقيقتها تغيير حضارى ، عميق الأثر متعدد الأبعاد وتأصيل فكرى وثقافى فى إطار معاصرة » (الصحافة ٢١/١٢/٨٣) وأتبع الأخ دفع الله هذا الحديث بحديث آخر للأيام (٢١/١٢/٨٣) جاء فيه : « إن القضاء قد انتقل من الوظيفة العامة إلى العمل الأخلاقى ... وإن إصدار هذه القوانين الجديدة كان تحقيقا للاستقلال الثقافى ، والفكرى ، والقانونى وبتعبير آخر أعطى الاستقلال مضمونه الفكرى والثقافى ... ولابد أن أشير أيضا إلى أن صدور القوانين الجديدة يعتبر تأصيلا للفكر والإيديولوجية التى يقوم عليها نظام حياتنا ويحكم تطويرها وتحديد رسالتها فى الإطار القومى والإقليمى والدولى » . ومرة أخرى نجابه بادعاء يقول بأن تلك القوانين الشائهة ـ وهى شائهة لأنها قامت على اختزال الإسلام وتحريف القانون الوضعى ـ تمثل نقلة حضارية ، وتمنح بعدا إضافيا لإستقلالنا ، وتجعل للسودان رسالة لا فى الإطار القومى فحسب بل وفى الإطارين الإقليمى والدولى . ولاشك فى أن الصديق الأستاذ ، وهو من أعلم الناس بصغار القساوسة الذين صنعوا هذه القوانين بل انتحلوها ، لابد أن يكون من أكثر الناس إدراكا لأن التوجه الحضارى لايمكن له أن ينبعث من مخلوقات لاحضارية أصلا لأنها تعيش خارج اطار التاريخ ، هذا إن أحسنا الظن بهم ...

إن الخطأ القاتل الذى وقع فيه كل أصحاب المقولة حول الوجه الحضارى لقوانين الصحوة النميرية خطأ مزدوج جانبه الأول هو ظنهم (وهو ظن توحى به مقالاتهم) بأن هناك تضادا بين الأصولية والتجديد . وجانبه الثانى هو زعمهم بأن هناك حضارة إسلامية محضة بالمعنى الشامل للحضارة ، والقول بالتضاد بين الأصالة والتجديد لابمفهوم التناقض الجدلى ، وإنما بمفهوم القطيعة البائنة يقود بالضرورة إلى التمسك الأعمى بالأصول لا كقيم ثابتة وإنما كمؤسسات ومناهج وشرائع استنبط الغالب الأعم منها بشر مثلنا باجتهادهم . إن الحياة الإنسانية تستوعب الكثير مما لم ترد فيه نصوص قاطعة ، كما ان مسيرتها يعتورها الكثير من المحن والقضايا المستحدثة مما يقود إلى تعدد الاجتهادات فى تفسير القطعى وتأويله . وليس أكثر من أن ننظر إلى التطور فى كتب التفسير لنلم بهذا بدءا بأول التفاسير للقرآن (تفسير عبدالله بن عباس) ببساطته وضموره بساطة المشاكل التي كان يعالجها ، ثم عبورا بالتفسيرات الواسعة التى تعددت أجزاؤها وتنوعت

قضاياها بتعدد القضايا المستحدثة وتنوعها ، سواء كان ذلك فى التاريخ أو السيرة أو الفقه أو النحو والصرف والبلاغة . فالرازى مثلا وهو من أكثر من عمدوا إلى الاستطراد من المفسرين بدأ تفسيره لسورة الفاتحة بالقول : « فى أعوذ بالله عشرة آلاف مسألة » . وهكذا رأى المسلمون بعد تفسير عبدالله بن عباس الضامر (وابن عباس هو الراسخ فى العلم الذى يعرف مثانى القرآن ومتشابهه) تفسير الطبرى الكبير فى ثلاثين جزءاً ، وكشاف الزمخشرى فى أربعة أجزاء ، وجامع أحكام القرطبى فى عشرين جزءا ، وتفسير ابن كثير فى عشرة أجزاء ، ومفاتيح الغيب للرازى فى ثمانية أجزاء .. ودع عنك المحدثين . وما كل هذا إلا لأن القديم المنقول لم يعد يجدى فى تفسير الظواهر المستحدثة ، فتكاثرت الشروح .

وعلى أى فإن هذا اللون من الأصولية مكابرة تاريخية ولهاث ملهوف وراء الأوهام التاريخية باعتبار أن كل واقعة أو حدث أو مؤسسة - إن نظرنا إليها خارج إطارها التاريخى - تصبح وهما ورمانسية حالمة . ويأخذ هذا اللهاث طابعا مأساويا عندما يحاول المرء قسر هذا الماضى على الحاضر ... فالتأصيل الحقيقى لابد له من أن ينطلق من دراسة التراث بهدف استلهامه لابهدف إعادة تطبيقه لأن إعادة التطبيق لاتعدو ان تكون اصولية سلفية ارتدادية إن لم تكن استحالة . أما الخطأ الثانى حول تفرد الحضارة الإسلامية فإنما هو فى حقيقة الأمر رد فعل غير معافى من عقدة استعلاء هى بدورها انعكاس لعقدة نقص . فالمسلمون مع كل ماضيهم التالد وتاريخهم المجيد وتراثهم الحضارى الوارف ، وثرواتهم الضخمة ، يقفون اليوم فى آخر الركب ضعافا بعد منعة ، تستباح حماهم وتبدد ثرواتهم ويستذل كابرهم فيتوسلون بالماضى ويلوذون بالسلف ، وكل هذا وهم وأباطيل إذ لاسبيل لخروج أمة الإسلام من مأزقها التاريخى إلا بلم الشتات واقتحام حضارة العصر . وعل مسئولية الأصوليين الارتداديين بفهمهم المتيبس للإسلام لاتقل عن مسئولية الساسة القاصرين عن ولوج هذا المعترك الحضارى . ولا سبيل لهذا الاقتحام الحضارى إلا الوسطية ... الوسطيةالتى تأبى النهج الانغماسى فى حضارتى الشرق والغرب بكل مافيهما من شرور ، ولاتصدها عقد النقص والاستعلاء عن الافادة من التراث النافع للإنسان سواء جاء من الشرق أم من الغرب ، أما أن يعيش المرء فى ماضيه يمضغ الذكريات ويتغنى بالأيام الخوالى فإن هذا لن يفيده فى شىء ولنا فى اليابان أسوة إذ أفلحت فى التوفيق بين التراث المتجذر والحاضر العصرى النافع . ومن المحزن حقا أن نشير الى ان حركة التحديث فى اليابان (عهد الميجى) بدأت فى نفس الوقت الذى بدأ فيه التحديث فى مصر على يد محمد على باشا . وكان حكماء مصر آنذاك يدعون إلى مثل هذا التزاوج بين الحضارات ... ومنهم رفاعة رافع الطهطاوى الذى كان يدعو للتلاقح الفكرى ويسميه المخالطة أو مغناطيس المنافع . وكان رفاعة رافع الطهطاوى واحدا من رواد التجديد الإسلامى إلا أنه حورب واتهم فى دينه . كما دوننا ايضا فى التأريخ المعاصر تجربة إيطاليا التى نهضت من كبوتها بعد الحرب ثم تصاعدت بالتطور الصناعى حتى سبقت بريطانيا مهد الثورة الصناعية . ولو وقف الإيطاليون يباهون بآبائهم شيشرون وكتافيوس وقيصر وأغسطس لما خطوا خطوة واحدة الى

الامام ... فمكان شيشرون فى المكتبات ودور التوثيق ... ومكان قيصر واغسطس فى المتاحف ... وسيرتهم جميعا تبقى نبراسا هاديا ، وحافزا قويا لاحفادهم بدلا من ان تكون محل مباهاة خطابية وتفاخر بلاغى . فالحديث عن الماضى التليد هو انعكاس لعقدة نقص ، والبديل المطلوب هو التملى فى كيف حقق السلف الصالح انجازهم التاريخى العظيم .

الحضارة الإنسانية والدوائر المنداحة :

إن الحضارة بمعناها الشامل كلها حضارة إنسانية تسير أخذا وعطاء فى دوائر ينداح بعضها على بعض . وقد أسلفنا الإشارة لإثراء حضارة الإنسان للميراث الحضارى الإسلامى ، وعلنا نعيد القول بأنه لولا استيعاب الحضارة الإسلامية لفكر الأولين لما ورث الغرب حضارتى الرومان واليونان . فقد أنقذ العرب تلك الحضارة بعد أن صوح غصنها وكاد يجف منها الساق . ومع هذا فإن أردنا أن نمضى فى عملية التزاوج هذه لانستطيع أن نقف بالفلسفة الإسلامية عند ابن سينا ، ولانستطيع أن نقف بالفقه الدستورى عند الماوردى وابن تيمية ، ولانستطيع أن نقف بعلم التاريخ والاجتماع عند ابن خلدون ، ولانستطيع أن نقف بفقه القانون عند مالك وأبى حنيفة ، فالبعث الحضارى الجديد لابد له من فارابيه ، وابن سيناه ، وابن خلدونه ، ومالكه الذين يقرأون الماضى ويستوعبونه بعين الحاضر ، كما علينا أن نذكر دوما أن فكر الماضى هذا قد خضع للكثير من الصراعات ، وهى ليست كلها صراعات فكرية موضوعية ، فهناك صراع السلطة ، وهناك التبرير الفقهى للطغيان ، وهناك الإرهاب الفكرى الذى حمل بعض المفكرين على التقية إن لم يكن النفاق ، كما أن هناك الخطأ الموضوعى فى الأحكام ، شأن كل البشر الخطائين ... وما أصدق عمر الفاروق حين قال : « لاتجعلوا خطأ الرأى سنة الأمة » ، وكأنا بعمر أراد أن يقول ما أكثر مايخطىء المجتهدون ، ولا يجب أن يحسب خطؤهم هذا على الإسلام . ومن غير عمر قادر على قول هذا وهو الذى لم يستنكف من أن تخطئه امرأة ؟

ومهما يكن من أمر فان الإجتهاد فى هذا العصر لأكثر مشقة منه فى العصور الخوالى ، نسبة للتطور الذى شهدته الإنسانية ، والآفاق العلمية الرحبة التى استكشفها العلم ، والمعارف الحديثة التى توافرت للإنسان عن الطبيعة من حوله ، والمناهج المستحدثة فى البحث والتحليل والاستقراء . فإن كانت دعوانا تقول بصلاح الإسلام لكل عصر فلابد لنا من منهج يفضى إلى التوفيق بين حقائق الإسلام الكلية واستكشافات العصر الحديث . ومثل هذا الاجتهاد لن يطيقه الفقهاء لمحدودية سقفهم العقلى ، وبالتالى انقطاع صلتهم بهذا العصر وحضارته . إن الاجتهاد لتأصيل الحضارة المعاصرة فى الفكر الإسلامى والقيم الإسلامية يتطلب أول مايتطلب الإلمام بعلوم العصر بما فى ذلك مناهج البحث الحديث ، فما كل الحضارة الإسلامية فقه وعبادات ، ولا كل الحضارة المعاصرة هى الخمر والميسر

والانحلال . فالتلاقح الحضارى الحقيقى ، بل النقلة الحضارية ، إنما تجىء من التولد الجديد النابع من ثقافة العصر مع تلك المترسبة فى وجدان الناس وبدون هذا التوليف سنظل أبد الأبدين أسرى الماضى المندثر بالرغم من كل الهبات الأصولية للعودة للجذور . فبالرغم من أن هذه الهبات هى تعبير صادق (إلا عند المتاجرين بها) عن رغبة الناس فى تأكيد الذات فإنها لاتحقق نقلة حضارية إذا كان قصارى جهدها هو الهدم العشوائى والتدمير غير الرشيد لكل مكتسب حضارى عصرى مثل الذى نشهده فى إيران اليوم .

ومن المؤسى أن نقول إن فقهاء عصر النهضة (الأفغانى ، محمد عبده ، رشيد رضا) كانوا أكثر وعيا بهذا الفهم المتطور للاجتهاد من فقهاء اليوم . ولا شك فى أن إسهام الإمام محمد عبده فى البعث الحضارى كان أكبر بكثير من اسهام صنوه الأفغانى ، وتلميذه رشيد رضا . فقد ركز الإمام العالم كل جهده فى التبشير بالبعد الحضارى للإسلام والدعوة للاغتراف من الفيض الحضارى الإنسانى ، رافضا الانغماس فى السياسة كما فعل الأفغانى أو رضا بل كان يسمى السياسة بالدسائس . وللإمام آراء فريدة حول الاجتهاد منها أن الاجتهاد حق لكل مسلم وليس وقفا على من يسمون برجال الدين . كما لم يجنح الإمام للطعن فى مخالفيه الرأى لأن فى الفقه الإسلامى مايعرف بعلم الخلاف ، والاجتهاد عند الإمام ليس وقفا على فقهاء المؤسسة الدينية قديمهم ومحدثهم ، فعلى حد قوله « لكل مسلم أن يفهم عن كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله بدون توسيط من أحد من سلف ، ولا خلف وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم كقواعد اللغة العربية وآدابها وأساليبها وأحوال العرب خاصة فى زمان البعثة ، وما كان الناس عليه زمن النبى (ص) وما وقع من الحوادث وقت نزول الوحى وشىء من الناسخ والمنسوخ من الآثار فإن لم تسمح له حاله بالوصول إلى فهم الصواب من السنة والكتاب فليس عليه إلا أن يسأل العارفين لهما ، وعليه أن يطالب المجيب بالدليل على مايجيب به سواء فى أمر الاعتقاد أو فى حكم عمل من الأعمال . فليس فى الإسلام مايسمى بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه " (وسائل الشيخ الإمام لمحمد رشيد رضا) . ولا شك فى أن هذا القول القاطع من الإمام عبده إدانه كاملة لكل من حسبوا أنفسهم ظلال الله فى الأرض يكفرون من خالفهم الرأى ، وينتبذون من عارضهم الفكرة ، ويحسبون أن لاراد ولا ناقض لما حكموا به أو أفتوا .

ولم يغرق الإمام فيما كتب أو يغرق الناس معه فى الفروع والجزئيات مثلما يفعل بعض المتسمين بالإسلام من رجال الدين فى هذا العصر وإنما كان جماع فكره هو تأكيد الكليات الثابتة من الدين لأن بقاء الشريعة على امتداد الزمان رهين بقدرتها على تطويع الجزئيات للمستحدث . كتب الإمام يقول بان "الشريعة باقية إلى آخر الزمان ومن لوازم ذلك أنها تنطبق على مصالح الخلق فى كل زمان مهما تغيرت أساليب العمران . وشريعة هذا شأنها لا تنحصر جزئيات أحكامها والله قد جعل أساسها حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال (الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة) . كما كان الإمام يغبط غير المسلمين على ما أنجزوا من عمران لأنه

يتمناه للمسلمين بل يرى إن مثل هذا الإنجاز هو ماحض الإسلام عليه الناس وكثيرا مايروى المتحدثون مقولة الإمام عبده عندما زار باريس للمرة الأولى فاستهواه نظامها ونظافتها وقال : أرى إسلاما ولا أرى مسلمين . وكأننا بالإمام العظيم يقول بأن جوهر الإسلام الحق هو مثل هذا التطور ، ومثل هذا الانتظام ، ومثل هذه النظافة التى شاهدها فى باريس . أو لا يرى الناس البون الشاسع بين إمام القرن الماضى وبين إمام "الإخوان" الذى لم يجد دليلا على عظمة الإسلام غير الانتقاص من حضارة الرومان وحضارة العصر الحديث .

إن أزمة المجتمع الإسلامى المعاصر هى وقوعه بين شقى الرحى ... وقوعه بين دعاة المنهج الانغماسى ، فى الحضارة الأوربية بشقيها الغربى والشرقى ، وأصحاب الفهم المتيبس للتراث الإسلامى . فقد أخذ الأوائل عن الحضارة الغربية أشكالا وهياكل وأنماط حياة دون أن يأخذوا القيم التى تؤطر هذه الهياكل أو المنهجية التى تضبط مسار تلك الحضارة مثل قيم التسامح والموضوعية والمنهج العلمى فى البحث والتحليل ، كما عجزوا فى ذات الوقت عن الإدراك الواعى لشمولية الإسلام . فدعاة التشريق منهم ، مثلا ، اعتمدوا فى تحليلهم للتاريخ والمجتمع الاسلامى على أفكار كارل ماركس حول الأسلوب الآسيوى للإنتاج ولم يكن ماركس يوم أن قال بهذا ، يعرف شيئا عن تاريخ الإسلام ولا عن محتواه كمنهج شامل للحياة . ولاتثريب عليه فى هذا لأن مظان المعرفة التى لجأ إليها هى المتحف البريطانى لا خزائن الحكمة فى الأزهر والقرويين واسطنبول وبغداد ، وكل هذه الآثار قد كتبت بلغات لم يعرفها ماركس مثل العربية والفارسية ولم تجد طريقها إلى اللغات الأخرى إذ أن عهد ترجمة هذه الآثار قد جاء متأخرا . وقد دفع هذا ماركسيى المشرق العربى لإسقاط أحكام غريبة على الواقع الإسلامى مثل تصنيفات اليمين واليسار فى التاريخ الإسلامى وهم يطبقون منهجهم المادى الجدلى . وإن استثنينا ماركسيى المغرب الإسلامى فلأنهم كانوا أكثر اقتدارا وأبرع اجتهادا فى تحليل المجتمع الإسلامى ليس فقط لتمرسهم بمناهج البحث الأوربى الحديث ، وإنما أيضا لالتصاقهم الفكرى والوجدانى بالتراث الإسلامى باعتباره السياج الواقى ضد الاستعمار الاستيطانى الذى لم تعرفه مجتمعات المشرق .

أما دعاة التغريب فقد وقعوا فى فخاخ السلفية الأصولية حينما حسبوا أن الإسلام هو مايقول به هؤلاء الأصوليون وأن الاجتهاد فيه وقف على المؤسسة الدينية . ومن حيث لايحتسبون حكموا على الإسلام حكما ظالما ، علما بأن الذى يحكمون عليه ليس هو الدين وإنما هو الفهم المتيبس للدين من جانب أناس غرباء على العصر ، وغرباء ، بتحجرهم ، عن جوهر الإسلام بالرغم من صدق إيمان بعضهم . ولو أعمل هؤلاء المحدثون فكرهم وطبقوا مناهج البحث الجديد التى تعلموا لكان فى مقدورهم تجاوز التناقض المظهرى بين الدين والعصر بدلا من أن يتركوا أمر الدين لمحدودى السقف العقلى هؤلاء .

وعلنا لانختم هذا الباب دون إشارة للإضافة الفكرية الكبرى التى قدمها بعض المفكرين الأوربيين الذين هداهم الله للإسلام . وننتقى من هؤلاء الفيلسوف الفرنسى روجيه جارودى . ونذكر فى هذا المقام أن جارودى كان واحدا من الرجال الذين وجهت لهم الدعوة للمشاركة فى مظاهرة النميرى الدولية والمسماة بالمؤتمر الإسلامى ... ولم يفعل جارودى مافعله غيره من الذين آثروا النأى بأنفسهم عن الخيانة التى ارتكبت ضد الإسلام فى السودان فتوسلوا معتذرين بما يعتذر به الناس من مشاغل وإنما قال لسفير السودان فى باريس إنه لايريد لاسمه أن يرتبط بما يدور فى السودان من غلواء وإهدار لحقوق الإنسان باعتبارها أمورا تشين الاسلام ، كما قال بأن أقل الناس جدارة بالحديث عن الإسلام هم أولئك الذين لم يجدوا فى الإسلام غير القطع والبتر .

●●●

كتب جارودى لمجلة ارابيا اللندنية (ديسمبر ١٩٨٣) يقول بأن الإسلام قادر على الخروج بالإنسان مما سماه بأزمة الأمل إن تمكن المسلمون من فهم دينهم فى إطار التاريخ لاخارجه . وجارودى واحد من المفكرين ـ ومنهم المسيحى واليهودى والماركسى ـ الذين عاشوا وخبروا حضارة الغرب التكنولوجية إلا إنهم عزفوا عن بعض انعكاساتها الأخلاقية بالمعنى الفلسفى لكلمة اخلاق . ومصدر هذه الأزمة فيما يقول الفيلسوف الكبير هو أن نموذج النمو الغربى قد انبثق من أحلام عصر النهضة والتنوير فى أوربا . وكان أبلغ تعبير لهذه الأحلام أفكار ديكارت التى تجعل من الإنسان سيدا للطبيعة ، وأفكار مارلو الذى يقول بلسان الدكتور فاوست : « أيها الإنسان بعقلك العظيم ستكون إلها » . وقد قادت هذه الأفكار إلى إطلاق يد الإنسان ليصنع كل شىء ويخترق كل أفق بصرف النظر عن جدوى هذه الصناعة والاختراق ، وبصرف النظر عن انعكاساتها الأخلاقية ، وتدميرها للتوازن الضرورى بين الإنسان والطبيعة . فمعاناة الإنسان المعاصر كلها إنما تعود إلى هذا .. ومن مظاهر هذه المعاناة المسار الاستهلاكى المبدد ، والإنفاق الحربى على التسليح بصورة تفتقد كل رشد وعقلانية (فى عام ١٩٨٢ وحده أنفق العالم ٦٥٠ بليونا من الدولارات على التسليح) ، والتأثير الضار على البيئة ، وتكريس الفقر فى بعض أجزاء العالم (فعشر ما أنفق على التسلح كان يكفى لتوفير كل حاجات الإنسان الأساسية فى العالم الثالث) . وبما أن الثقافة تابع ذلول للاقتصاد والسياسة فقد كان دور الثقافة الأوربية هو إضفاء الشرعية على هذا النهج من النمو بصورة تفصل بين الحكمة والعلوم والتكنولوجيا ، أى الدعوة للتقنية من أجل التقنية . ومن الجانب الآخر جعل هذا النهج التنموى المادى من الإنسان آلة .. فالإنسان عند الماركسيين عنصر عمل وطاقة إنتاج ، وهو عند الرأسماليين أداة استهلاك تقودها المصلحة . وبهذا أسقطت تلك الحضارة البعد الإنسانى حتى ذلك الذى ورثته من ينابيعها الفكرية ، مثل الإنسانية الماركسية عند الماركسيين ، أو قيم الحب والخير والجمال عند اليونانيين . وبعبارة أخرى ألغت الحضارة البعد الذى يسميه الفلاسفة بتجاوز عالم المادة إلى ماليس من شئون الأرض

(Transcedental) . وقاد كل هذا بالضرورة إلى شعور باليأس والإحباط خاصة عند الشباب فى أوربا وفى بعض الدول الاشتراكية (بولندا وتشيكوسلوفاكيا مثلا) بل قاد، أيضا بعض الفلاسفة إلى يأس طاغ من الحياة ... يستوى فى ذلك العالم البيولوجى مثل جان مونو (الحائز على جائزة نوبل فى مطلع السبعينيات) أو الفلاسفة الإنسانيون مثل الوجوديين . فمونو ، مثلا ، ماعاد يرى فى البحث وراء أصول الأشياء من طائل ، فكل شىء فى الحياة إما ضرورة أو مصادفة . وسارتر ، كبير الوجوديين حسب الحياة غاطفة بلا جدوى وهذا هو جوهر كتابه (الوجود والعدم) . كما ذهب وجودى آخر إلى اعتبار الحياة جهدا تالفا بلا طائل ، ونشير هنا إلى رأى البيركامى فى (محنة سيسيف) .

فكيف يعين الإسلام على الخروج من هذا المأزق ؟ يقول جارودى أن النموذج الإسلامى للنمو والثقافة يذكر الناس دوما بضرورة البحث عن ماهية الحياة ، فواجب العقل ليس هوالبحث عن الأسباب بل وعن الغايات أيضا . وقد حرص فقهاء المسلمين ، كما أسلفنا ، على التوفيق دوما بين الحكمة (الفلسفة) والدين . ومن ناحية أخرى فإن الإسلام دين العقل يُحمل الإنسان مسئولية كاملة فى صنع مستقبله وتنمية قدراته ، شريطة أن يكون ذلك النمو ذا وجه إنسانى . ويمضى جارودى للقول بأن على المفكر الإسلامى إن أراد للإسلام أن يلعب دورا حضاريا فى مجتمع اليوم أن يبدأ :

أولا : بإعادة النظر فى دراسة التاريخ لا كما تعلمه من الغرب ، حيث حدد الغرب معايير النمو ، والقيم الحضارية ، وإنما بجهد ذاتى جديد .

ثانيا : الإدراك بأن الحضارة الإسلامية ماكانت لتنمو إلا باستيعابها لكل ماهو مفيد فى الحضارات التى سبقتها وتلك التى عاصرتها مثل اليونانية ، والفارسية ، والهندية ، دون استسلام لها بل بسيادة قيم الإسلام عليها .

ثالثا : ضرورة أسلمة المعارف الحديثة خاصة العلوم الطبيعية بالإلمام بها ثم جعلها مدركة للغايات قبل الأسباب ... فرسالة القرآن التاريخية هى تمكين الإنسان من تحقيق التكامل الانتقائى بين كل ماهو خير وعدل وكل ماهو قوة حية فى حضارات الإنسان .

فإن كان هناك إسهام حضارى إسلامى فهذه هى واسطته ، وهذا هو محتواه ، بل هذا هو السبيل الذى انتهج آباء الحضارة الإسلامية الأول . فأين كل هذا من دعاوى الإمامة الكاذبة ، وتلبيس الفقهاء القاصرين ، وغلواء المتاجرين بالدين ؟ .

الفصل السادس

الأخلاق الإسلامية بين السقوط والوهن

« إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق »
(حديث شريف)

حضارة الشيطان .. والعرى الأخلاقى :

شهدنا فى المقال السابق كيف بشر دعاة الصحوة الدينية بالنقلة الحضارية عبر إسلام وشريعة لم يقدموا للناس منهما غير حدود القطع والفتك والجلد فى ظل نظام فاسد مهترىء لا مكان فيه لعدل ولا إحسان . ومع هذا ذهب بعض الدعاة ومنهم علماء أجلاء وأساتيذ فطنون ، ومعلمون أفذاذ يبشرون بتلك البدع الجهلاء باعتبارها بديلا لحضارة العصر ، ويذهبون فى دعاواهم للتأصيل الثقافى لوصف إنجازات العصر والإنسان بأنها حضارة الشيطان أو ما سماه الدكتور الترابى بالطاغوت .. وإنجازات العصر كما قلنا هى التلفاز ، وهى المذياع ، وهى العقل الآلى ، وهى ثورة الاتصال ، وهى السبرناطيقا ، وهى هندسة الأجنة ، وهى زرع أعضاء الإنسان ، وهى مناهج الإدارة الحديثة ، وهى الذرع الاقتصادى ، وهى الطائرة النفاثة التى تتجاوز سرعة الصوت ، وهى أشعة الليزر ، وهى المايكروويف والميكروفيلم .. وما قدم لنا واحد من دعاة التأصيل هؤلاء بديلا إسلاميا لأي واحد من هذه الإنجازات التى تلقى بكل ثقلها على الواقع الإسلامى المعاصر فينهل منها من استطاع من الناهلين ... ويتمثلها بل يعيش على فتاتها الحضارى ، كل هؤلاء الدعاة فى مأكلهم ومشربهم وملبسهم ومأواهم ووسائل ترحالهم الداخلى والخارجى ، وأنماط تعليمهم وتعليم أبنائهم ، ووسائل تبشيرهم ، وفى علاج سقامهم بل وفى استرواحهم فيما وراء بحر الروم وبحر الظلمات لا فى الطائف وكربلاء أو يثرب ودمشق الفيحاء ، وعل هذا هو الذى يحمل الناس للحديث عن شبهات النفاق أو العرى الفكرى لدى هؤلاء القوم .. النفاق لأنك تنكر الشىء وأنت تقيم عليه ، والعرى الفكرى لان الرد على الخصوم ظل دوما لونا من الدياغوجية الدينية تتمثل فى الاتجار بالشعارات والدعاوى المهزوزة حول الفكر الوافد أو المستورد ثم تهم التكفير والتعطيل والارتداد . وكأن الموضوع المطروح هو محاكمة الدين وليس تحليلا لتصور البعض لهذا الدين ، ماهيته ودواعيه ، ولا مرية في أن مثل هذا المنطق المغشوش يجعل الحوار العقلانى أمرا مستحيلا مع هؤلاء النفر . ويصبح هذا القصور الفكرى قصورا مزدوجا إن قارناه بجهد الأولين الذين

سعوا إلى تأصيل الدين فى واقع العصر وهم يقبلون كل نتاج الفكر الإنسانى المعاصر ويطوعونه لواقعهم المادى والروحي مما أفضنا فى الإشارة إليه فى الفصل السابق . فأولئك العلماء الثقاة لم ينبذوا حضارات الإنسان بل نهلوا من معينها الثرى ، ولم يدينوا مصادرها بل فتحوا كل قنوات الاتصال المعرفي معها . فدعاوى الانغلاق الحضارى لاتجيء دوما إلا من أناس انقطعت صلتهم بعصرهم

بيد أن الدعاة الجدد لم يقفوا بنا عند حد اتهام الحضارة المعاصرة بالجاهلية والشيطانية بل ذهبوا أيضا إلى إنكار أى بعد أخلاقى لهذه الحضارة . وشتان بين أن يقول المرء إن مجتمع الاستهلاك الغربى أو المجتمع الشيوعى بقيمه النسبية المادية يقود ، بمنهجه هذا ، إلى تفسخ أو دمار تماما كما يحدث لأى مجتمع تحكمه القيم المادية اكثر من القيم العليا التى انبنى عليها ، وبين أن يقول إن هذه المجتمعات مجتمعات لا أخلاقية أصلا . فالتجاوز عن القيم العليا فى أى مجتمع يقود إلى دماره . وهذا حكم يصدق حتى على المجتمعات التى تدعى الاحتكام إلى قوانين سماوية كالمسلمين والقانون السماوى الأسمى عندنا ـ نحن المسلمين هو ـ القرآن . ومن ناحية أخرى فإن القيم العليا التى تحكم المجتمع الغربى هى أيضا قيم سماوية مثل اليهودية والمسيحية بجانب قيم وضعية هى قيم الحرية والإخاء والمساواة . كما أن القيم العليا للمجتمع الشيوعى هى قيم الإنسانية الماركسية والتى تمثل حجر الزاوية فى الاخلاقيات الماركسية . ومن الظلم أن تحمل المسيحية دين التسامح ، أو تحمل الأفكار السامية التى دعا لها رواد الثورة الفرنسية مسئولية العنف والهدر الإنسانى الذى تشهده مجتمعات الغرب . كما أنه من الظلم أيضا أن تحمل أفكار ماركس بتوجهها الإنسانى مسئولية الطغيان الاستالينى فى الاتحاد السوفييتى .

وعلى أىٍّ فما الذى قال به حقا هؤلاء الدعاة وهم يتحدثون عن البعد الأخلاقى للإسلام كما يفهمونه ؟ كان مجمل قولهم (ونحن نتحدث عن مقولات صدرت كلها عقب إعلان قوانين سبتمبر ١٩٨٣ والتى لم تضف شيئا للقانون الوضعى غير الحدود) هو أن صدور تلك القوانين سيمحق الفساد من ارض السودان ويقدم للعالم نموذجا جديرا بالاحتذاء ، وبعبارة أخرى فإن المجتمع الصالح لن يقوم لأن الحاكم قد حكم فعدل فنام ، وإنما لأننا فرضنا على الناس الجلد والقطع والصلب . وسنرى فى أنماط عديدة من هذه المقولات كيف أن الدعاة قد عمدوا للإشارة بتركيز غريب الى نموذجين معينيين من الفساد الخلقى هما الشرب والزنى تتميز بهما ـ فيما ادعوا ـ المجتمعات الغربية "اللااخلاقية" . وسنرى ايضا كيف ذهب هؤلاء الدعاة للزعم بأن هاتين الموبقتين قد وفدتا إلينا من هذا الغرب "الشيطانى" وأنهما بإذن الله زائلتان من وجه السودان متى أقمنا حدود الله ، وكأن حدود الله هذه قد ابتدعها النميرى ولم ترد فى كتاب منير ظل يحفظه اغلب اهل السودان ومع هذا كان منهم من يعاقر الخمر ومنهم من يزنى ومنهم من يسرق . أو كأن تطبيقها ، حيث طبقت عبر التاريخ ، قد حقق للناس المدينة الفاضلة ؟

ولاغرابة فى أن يكون هذا هو محور أحاديث الإمام النميرى لأنه لم يرد بهذه "الثورة الثقافية" إلا التشهير والإساءة لمجموعة معينة من أهل المدينة "الخميريين الزناة" حسب ظنه . ففى مؤتمره الصحفى الذى عقده بباريس بعد مضى شهرين من صدور هذه القوانين ذكر النميرى أن تشكيك الإذاعة البريطانية فى الشريعة سببه الرئيسى هو أن "ما كان يحكم به السودان هو القانون الإنجليزى ونحن غيرنا هذا القانون الذى كان يسمح بالزنى فى بلادنا ويسمح بشرب الخمر وصناعتها وتجارتها ويسمح بأن يسرق الناس فى وضح النهار ولايجدوا العقاب الرادع . والحمد لله ومنذ أن أعلنا هذه التشريعات نقصت الجرائم بسبب هذه القوانين" . ولم يكن النميرى وحيدا فى حلبة الاقذاع هذه ضد القوانين الوضعية باعتبارها قد أباحت الحرام ، فقد أشرنا من قبل إلى حديث الدكتور الترابى فى جامعة القاهرة حول التشريعات المبتذلة "التى تملكت القائمين بأمر قوانيننا زمانا طويلا" ، كما أشرنا إلى أساتذة الجامعة الذين ذهبوا إلى "إمام العصر" ليباركوا شرعه السبتمبرى وهم يدينون القوانين الوضعية التى "أباحت تحليل الحرام ، وإشاعة الفاحشة ، واستطابة الخبائث" ، وعلم الله ما شهد السودان تبذلا فى القائمين بأمر قوانينه من القضاة والمحامين - بسبب من التشريعات الوضعية - وان كان السودان قد عايش التهتك فى مشرعيه فإنما عايشه فى عهد ذوى الشعور المرسلة ، والحواجب المكتحلة ، والعطور النابية .

إن الشرب ليس بظاهرة وفدت إلى السودان مع القوانين الوضعية وإنما عرفه أهل السودان قبلها ، فإن كان أهل السودان عربا فقد عرف العرب الشرب فى جاهليتهم كما عرفوه بعد إسلامهم . وكانوا يمارسونه فى صباحهم ومسائهم وصنعوا فيه الدواوين وأطلقوا عليه الوصوف ، فقد كانت العرب تسمى شرب الغداة صبوحا ، وشرب العشية غبوقا ، وشرب نصف النهار قيلا ، وشرب أول الليل فحمة ، وشرب السحر جاشرية ، وإن كان أهل السودان زنجا فما أكثر ما حدثنا مؤرخو الإسلام عن عربدة الزنج ، ومن هؤلاء أهل لنا فى الشمال خالطهم ابن هانىء الأندلسى فى ساعات مرحه فعربدوا عليه وقتلوه . وحق لهم أن يقتلوا ذلك الشاعر المبدع الفاجر المنافق والذى حمله النفاق على أن يجعل من أمير مصر إلها وهو يقول :

ماشئت لا ما شاءت الأقـــــدار
فأحكم فأنت الـواحـد القهــار

ومن جانب آخر وقف من يحدثنا عن هذه القوانين الوضعية بلهجة أقل حدة وأقرب إلى الموضوعية مثل الصديق الدكتور عون الشريف وهو يسعى جاهدا لأن يخلق مربعا من الدائرة . ولم يخل حديث عون من تناقض لا لسبب إلا لأنه لم يذهب بمقولاته تلك لنهايتها المنطقية . قال عون "ان كل شعائر الاسلام موجهة الى صياغة شخصية الانسان فى الدنيا ومن صلحت دنياه صلحت آخرته . وبهذه الصياغة العضوية للبشر التى امتزج فيها الدينى بالدنيوى لخلق الضمير الاجتماعى الذى يهتدى مسلكه الفردى بقيم الدين والتى هى قيم الجماعة خرج

إلى الوجود إنسان الحضارة الجديد الذى هو وحده الكفيل بالتصدى لأزمة مجتمع الاستهلاك المتطور والذى يهدر إنسانية الإنسان كلها ويمزق علاقاته الإنسانية والاجتماعية كلما اوغل فى التقدم المادى والتكنولوجى ، كما نشهد فى عالمنا المعاصر" .. ولا خلاف بيننا حول ترابط الدين والدنيا فى الاسلام بمعنى سيادة القيم الإسلامية على كل عمل دنيوى ، ولا خلاف بيننا فى أن كل الشعائر الدينية موجهة الى صياغة الإنسان بتأثيرها على سلوكه .. وبهذا الفهم فإن المبتغى هو التوافق النمطى فى السلوك الاجتماعى مع القيم العليا التى تسيطر على العقل والوجدان حتى تتوافق السريرة مع العلانية وحتى يقتدى العادى بالمثل الاعلى ، فحكمة الاسلام الخالدة هى مكارم الاخلاق . وفى الاثر سأل سفيان بن عبد الله النبى (ص) : "قل لى فى الاسلام قولا لا اسأل عنه أحدا غيرك" فأجاب الرسول (ص) : "قل آمنت بالله ثم استقم" ففى الجوهر الاستقامة هى عماد الدين . ولهذا فقد وجه الله تعالى وجلت أسماؤه الرسول الكريم بقوله "فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ولاتطغوا إنه بما تعملون بصير" (هود ١١٢) ، حتى قال الرسول (ص) : "شيبتنى هود واخواتها" . فالله يامر الرسول ومن تبع بالثبات والدوام على الاستقامة وينهاهم عن الطغيان والبغى . ويفسر ابن كثير بان النهى عن البغى واجب حتى ولو على مشرك موردا ما قاله أحمد عن عبدالله بن مسعود عن رسول الله بان "الله قسم بينكم اخلاقكم كما قسم بينكم أرزاقكم . وان الله يعطى الدنيا من يحب ومن لايحب ولا يعطى الدين الا من أحب . فمن اعطاه الله الدين فقد أحبه . والذى نفسى بيده لا يسلم عبد حتى يسلم قلبه ولسانه ولايؤمن حتى يأمن جاره بوائقه . قلنا وما بوائقه يارسول الله : قال غشه وظلمه" ومضى ابن كثير ليورد تأييدا للحديث ماجاء فى نفس السورة من محكم التنزيل" "وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون" (هود ١١٧) .

ولن نحاج الصديق عون بالحديث عن أن هذه الاستقامة لم تتوافر فى أى واحد من الذين تسنموا مراقى دولة "الصحوة" هذه على تفاوت درجات المعصية بينهم فمنهم الذى كان يكذب ، ومنهم الذى كان يقذف فى الأبرياء بالباطل ، وعلى رأسهم إمام يعرف الأبعدون والأدنون صحبته الوافدة الفاجرة ، ومشاوريه المحليين القراصنة ومن هؤلاء من يشهر بالزناة وهو أزنى من قرد ومنهم من يدين اللصوص وهو ألص من فأره . إلا أنه إن كان لنا أن نحاج العون فحول حديثه عن إنسان الحضارة الجديد ، فأى حضارة تلك التى يعنى ؟ هل هى الحضارة التى شهدنا نماذجها فى إيران الخمينى ؟ أم تلك التى عرفها السودان فى عهد الصحوة النميرية ؟ فما هو الاسهام الحضارى ، ناهيك عن العمق الأخلاقى ، لهذه التجارب حتى يفيد منها الإنسان ؟ إنسان العالم المتقدم الذى يتوق بحثا عن سياج روحى سام يحميه من انهاك المادية للانسانية ، وإنسان العالم المتخلف (عالمنا نحن) والذى يتسور الحواجز لاهثا وراء تطور العالم التكنولوجى ، والتكنولوجيا ، كما قلنا ، ليست صنما يعبد ولا شيطانا يزور عنه البشر وانما هى وسيلة الانسان لتطوير التعليم ، وتطوير الصحة ، وتطوير وسائل الإنتقال ، وتطوير وسائل الاتصال .. انها العلم وانها المعرفة .

إن إهدار الإنسانية فى هذه المجتمعات الغربية لم يكن نتاجا طبيعيا للتطور التكنولوجى وإنما هو نتاج لتخلى اهلها عن القيم التى كانت تحكمها كما أنه ، فى بعض الحالات ، انعكاس لازدواجية المعايير عند القائمين بالأمر ، فما يصلح لهم لايصلح لغيرهم . ولاشك أن لهذا النفاق السلوكى دواعيه السياسية والاقتصادية إذ إن طغيان طبقة فى بعض هذه البلاد على بقية الطبقات ليس بالضرورة نتاجا للتطور المادى .. وسيطرة دولة على دول اقل منها قدرة ليس بالضرورة نتاجا للتطور المادى .. واحتلال دولة عظمى لدول اضعف ليس بالضرورة نتاجا للتطور المادى . وإنما كل هذا هو انعكاس للاستغلال ، والاستغلال انحراف مسلكى ، يصيب المسلم كما يصيب الكافر .

الموبقات والتأريخ :

وانبرى لهذه الحملة الأخلاقية أيضا الدكتور محمد محيى الدين عوض رئيس قسم الفقه المقارن بجامعة أم درمان الإسلامية فى حديث له بجريدة الصحافة (الصحافة ١٩ / ٩ / ٨٤) . قال الأستاذ الدكتور فى حديثه ذلك "تستمد كل أمة قوانينها من قيمها الاجتماعية ومبادئها الخاصة بها والتى جرى عليها دينها وتقليدها وأعرافها ـ وكانت القوانين فى السودان مستمدة من قيم ومبادىء وأعراف غريبة على المجتمع المسلم وبيئته ، ومن المعلوم أن القاعدة الجنائية القانونية لها جوهر وشكل . أما جوهرها فهو أن ما تحويه فى نموذجها القانونى مخالف لمبادىء وقواعد المجتمع وبالتالى فهو مستهجن اجتماعيا يجر على الإنسان اللوم . ولاشك فى أن المبادىء والقواعد الاجتماعية فى السودان مستمدة من الشريعة الإسلامية وقيمها والمصالح التى تحميها والتى هى مقاصد الشارع الأعلى فلا يعد الشخص مخطئا إلا إذا كان ملوما ولا يعد ملوما إلا إذا كان قد خالف القيم أو اعتدى على المصالح التى تقررها المبادىء والقواعد الاجتماعية" .. ثم مضى الأستاذ من بعد ليضرب الأمثال حول انعدام مثل هذه القيم فى أوروبا ويقول : "نجد مثلا شرب الخمر فى (هذه) المجتمعات .. ونجد الزنى واللواط وإن كان أولهما سببا للطلاق فى تلك المجتمعات إلا أنه ليس سببا للعقاب .. والقذف ليس بذات الأهمية التى عليها فى المجتمع الإسلامى" .

وفى حديث الأستاذ هو الآخر فجوات .. أولى الفجوات هى دعواه بأن القوانين فى السودان كانت مستمدة من "قيم ومبادىء" وأعراف غريبة على المجتمع المسلم وبيئته" وهذا قول يجافى الحقيقة ، فما كل القوانين فى السودان هى قانون العقوبات . وقد رأينا كيف أن الغالب الأعم من هذه القوانين قد ظل باقيا فى الكتب كما ورثناه من الغرب "المتهتك" وما كل قانون العقوبات الغريب على المجتمع المسلم قد ألغى بل ألغيت بعض مواد فيه لاتتجاوز العشر مع الإبقاء على كل ما عداها ، كان ذلك فى تركيب الجريمة ، او أنماط العقاب ، كما ورثناه ايضا من دول يخالف نموذجها القانونى "أعرافنا وتقاليدنا" . وكان الاستثناء الوحيد فى تلك

التعديلات هو أنماط العقاب ونشير إلى إضافة الجلد لعقوبات السجن والغرامة فى كل الحالات بجانب إضافة الحدود حيثما كانت هناك حدود ، أفنملك أن نقول بأن كل ما أبقى عليه فى القانون الذى ورثناه من الاستعمار مجاف لقيمنا ومبادئنا الخاصة بنا وأعرافنا حسب منطق الإستاذ ؟ وإن كان كذلك فلماذا أبقيناه ؟ أو أنملك أن نقول إن توصيف أركان الجريمة حتى الجرائم الحدية (وقد نقلناه نقلا حرفيا من القانون الاستعمارى) مجاف لقيمنا ومبادئنا وأعرافنا بنفس منطقه ؟ فإن قلنا هذا فلماذا إذن أبقينا عليه ؟ ثم إن كان كل ما أبقينا عليه من موروثات "الطاغوت" فى الشرع العقابى باستثناء المواد العشر التى عدلت مطابقا لقيمنا وتقاليدنا فما الذى يحملنا على التعميم فى اتهام شرائع الآخرين ؟ ومن جانب آخر إن كانت كل إضافتنا لهذا الشرع العقابى الطاغوتى هى الحدود والجلد أو ليس الاستنتاج هو أن كل "مواريثنا الشرعية" التى تتفق مع "قيمنا وتقاليدنا" هى الجلد والقطع والرجم وتعاطى الديات ؟

ومن الجانب الآخر فإن كانت مواد القانون القديم هذه التى أبقينا عليها هى حقا مخالفة لقيمنا ومبادئنا وأعرافنا كما قال الأستاذ أفلايعبر الإبقاء عليها عن عجز فاضح عن الاجتهاد الإسلامى الصحيح ؟ إن مثل هذه التعميمات الجزافية تفضى بقائلها لحرج كبير ، وأحق الناس بالنأى بأنفسهم عن التعميم الضار هم رجال القانون الذين يفترض فيهم وزن الكلمات بميزان من ذهب . على أن واقع الأمر هو أن الحكمة الجماعية الإنسانية قد قادت البشر - أيا كانت مللهم ونحلهم - للالتزام بقيم سلوكية معينة قبلتها كل المجتمعات ، وهذا أمر أشرنا إليه من قبل وسنأتى عليه فيما بعد .

أما الفجوة الثانية فى حديث الأستاذ فهى دعواه القاطعة بأن المبادىء والقواعد الاجتماعية فى السودان مستمدة من "الشريعة الإسلامية وقيمها" ... فلو أضاف الأستاذ إلى السودان كلمة المسلم لقبلنا عن رضا مقولته هذه ، فالسودان ليس كله بديار مسلمين . وبصرف النظر عن الوزن العددى لغير المسلمين ، هناك كبير مدعاة لمثل هذا التحديد لما له من انعكاسات سياسية واجتماعية .. وفى الحقيقية فان كثيراً من المبادىء الاجتماعية التى ينبعث منها القانون فى بعض اجزاء السودان هى اعراف قبلية . وقد ظلت المحاكم فى كل المناطق تطبق قبل الاستقلال وبعده هذه الاعراف فى التقاضى والحكومة بين المتقاضين . كما أن تأريخ الاسلام فى السودان يشير الى ان هذه الاعراف قد اثرت حتى على تطبيق الاحكام الشرعية بصورة لايقبلها الشرع ، وهذا أمر سنعود اليه فى فصل لاحق . وعلى أى فان الذى يعنينا فى هذه المرحلة من البحث هو التأكيد على ضرورة الحرص على الدقة فى التعبير ، خاصة إن كان لذلك التعبير انعكاساته السياسية والاجتماعية .

أما كبرى الفجوات فى حديث الأستاذ فهى قوله بأن المجتمعات الأوروبية لاتستهجن الزنا والسكر والقذف لأن هذه الموبقات لاتخالف مبادىء وقواعد ذلك المجتمع .. وهذا مناط قوله بأن جوهر القاعدة الجنائية هو "أن ماتحويه فى

نموذجها القانونى مخالف لمبادىء وقواعد المجتمع وبالتالى فهو مستهجن اجتماعيا "وبصرف النظر عن هذا التركيز الغريب على السكر والزنا وكأنهما أخطر الجرائم فإن هذا الحكم القطعى يجافى الواقع مجافاة بالغة فلو قال الاستاذ بان هذه الجرائم لا تستهجن لأن الانحراف المسلكى الذى نتج من التطور الاجتماعى غير المعافى قد قاد الى مفاهيم خاطئة للحرية الشخصية لقبلنا قوله عن رضى ، أما أن يقول بان هذه الموبقات تمارس لأن القواعد التى تحكم المجتمع لا تستهجنها فأمر عجاب . فما قول الأستاذ إذن فى أن بريطانيا مثلا كانت تجرم النكاح بين شخصين غير متزوجين حتى صدور القوانين التى تبعت تقرير البروفيسور ولفندون مدير جامعة ريدنق (اللورد ولفندون فيما بعد) وهو تقرير اعد بناء على طلب مجلس العموم البريطانى ، وقد سمت الصحف تقريره ذلك بتقرير الرذيلة VICE) (REPORT . أو نقول إن المبادىء والقواعد التى كانت تحكم بريطانيا آنذاك قد تبدلت فيما بعد تقرير ولفندون وفى المبادىء والقواعد ثبات ؟ ثم من هو الذى قال بان المجتمعات الغربية لا تستهجن السكر ولاتستهجن الزنى ، او لا تحفل كتب القانون فى هذه البلاد بقوانين تمنع السكر فى بعض الأمكنة العامة ؟ وتجرم ارتياد الحانات على القاصرين ؟ .. وتدين قيادة السيارات تحت تأثير السكر ؟ .. وتشدد العقوبة على مرتكبى حوادث الطريق تحت تأثير السكر ؟ .. فإن لم يكن كل هذا استهجانا فكيف يكون الاستهجان ؟ فالاستهجان شىء والتحريم شىء آخر . أو لم نشهد بلدا مثل بريطانيا تقصى قبل بضع سنوات واحدا من أكبر سياسييها هو سيسيل باركسنون بل هو الرجل الذى كان يعده حزبه للرئاسة كخليفة للسيدة تاتشر ، لا لشىء إلا لاتهامه بالزنى مع سكرتيرته ؟ إن الحقيقة التى تجافاها كل هؤلاء الدعاة التطهيريين هى أن هاتين الموبقتين قديمتان قدم الإنسان .. وقد ظلت الشرائع جميعها تدينهما بدرجات متفاوتة . فالشرب قد عرفته المجتمعات الإنسانية منذ قديم الزمان وكانت تقيم له المهرجانات .. ويتحدث أقدم القوانين ، ألا وهو قانون حمورابى ، فيما يتحدث ، عن تنظيم بيوت الشرب .. وقد عرف الشرب اليونان والرومان وجعلوا له إلها .. سماه اليونان ديوانيس وسماه الرومان باخوس .. وبالرغم من أن الشرب كان جزءا من العشاء الربانى (الأفخرستيا) إلا أن المسيحية قد استهجنت السكر ، على أن الإصلاحيين التطهيريين من اتباع جون كالفين قد حرموه فيما بعد . ولا شك ان أول شرع حرم الشرب تحريما باتا ولم يكتف بتحريم السكر فقط هو الشرع الإسلامى . فالذى نتحدث عنه إذن هو ظاهرة مجتذرة مستهجنة تعالج بالتربية .. وتعالج بالتبيان .. وتعالج باستئصال دواعيها . ورحم الله عمر الفاروق الذى كان يقول : "إن الفراغ أدعى لأبواب المكروه من السكر" ومن الجانب الآخر فإن الزنى أيضا قد حرمته القوانين القديمة .. فقانون حمورابى ـ وهو أقدم القوانين ـ فرض عقوبة الإغراق فى النهر للزانى والزانية .. واليونان أحلوا قتل المرأة الزانية لا الرجل .. بل حتى قبائل السنوفو والبامبرا فى غرب أفريقيا تبيح قتل الزانى والزانية . ولم يشذ عن هذه القاعدة إلا أهل الإسكيمو الذين يقرون ضيوفهم بزوجاتهم .

إن أكبر خطأ فى هذه الدعاوى الأخلاقية التوجه هو انطلاقها من منطق اتهام الحضارات الإنسانية كلها باللاأخلاقية دون اعتبار لأن لكل هذه الحضارات قيما اساسية هى الحكمة الجماعية لكل مجتمع متحضر بصرف النظر عن دينه . وهذه القيم هى المبادىء والقواعد الأخلاقية التى تبنى عليها المجتمعات ، وهى فى الاساس قيم اليهودية والمسيحية بالنسبة للمجتمع الأوروبى الغربى خاصة ، وقيم البوذية والكونفوشوسية والهندوكية بالنسبة لأغلب اهل آسيا من غير المسلمين . بل إن هذا ليصدق حتى على المجتمعات القديمة التى كانت تحكمها قيم الحق والخير والجمال مثل اليونان

فإن كانت كل موبقات الغرب هى الخمر والزنى فقد آدانت اليهودية والمسيحية هاتين الموبقتين . فالتلمود يفرض حد القتل على الزانى والزانية ، والعهد الجديد يفيض بالآيات التى تدين الزنى والشرب ، ومن ذلك ما آوردته أعمال الرسل . ففى رسالة بولس الى أهل غلاطية : "الروح ضد الجسد ، وهذان يقاوم أحدهما الآخر حتى تفعلوا مالا تريدون . .. وأعمال الجسد ظاهرة التى هى زنا عهارة ونجاسة دعارة" . وفى الإصحاح الأول (الرسالة إلى أهل تيموتاوس) . "أما غاية الوصية فهى المحبة من قلب طاهر وضمير صالح وإيمان بلا رياء .... الأمور التى إذا زاغ قدم عنها انحرفوا إلى كلام باطل لا يريدون ان يكونوا معلمى الناس الناموس .... المتمردين ، والفجار والخطاة المدنسين والمستحيين لقاتلى الآباء وقاتلى الأمهات وقاتلى الناس والزناة ومضاجعى الذكور ..... وسارقى الناس والكذابين الحانثين" . وفى قوله أيضا بأن القلق والإفساد ونبات الأصل المر لايجيء إلا من دنس الزنى" .

"فلا يكن فيهم زان أو مدنس مثل عبيو الذى باح بكريته بأكله واحدة . وتعلمون أنه لما أراد بعد ذلك أن ينال البركة رذل ولم يجد سبيلا إلى التوبة مع أنه طلبها باكيا" فإن كان هذا هو حال كتاب المسيحيين حول الزنى ، أفليس صحيحا ان ذلك الكتاب قد حوى أيضا الكثير من الآيات التى تدين السكر وتستهجنه مثل ما ورد فى إنجيل لوقا (٣٢/٣١) "لن يزول هذا الجيل حتى يتم هذا كله . السماء والأرض تزولان وكلامى لن يزول . فاحذروا أن تشغل قلوبكم العهارة والسكر وهموم الحياة الدنيا فيباغتكم ذلك اليوم وكأنه الفخ لأنه يطبق على جميع من يسكنون وجه الأرض كله" ومثل رسالة القديس بولس إلى أهل روما (١٣/١٣) " لنسر سيرة كريمة كما نسير فى وضح النهار . لا قصف ولا سكر ولا فاحشة ولا فجور ولا خصام ولاحسد بل البسوا الرب يسوع المسيح ولا تشغلوا الجسد لإشباع شهواته" ، ومثل رسالة بولس الدعائية إلى طيموتاوس (٣/٣) - وقد كان طيموتاوس هذا وثنيا تنصر فاستصحبه بولس عندما وفد إلى لسترة فى رحلته التانية فأصبح ابنه الحبيب - قال "فعلى الاسقف آلا يناله لوم وألا يكون متزوجا غير مرة واحدة وأن يكون رزينا مضيافا أهلا للتعليم غير مدمن للخمر" .

إن الأديان المعروفة جميعها تدين هذه الموبقات ، ومن تلك الأديان البوذية التى هى فى جوهرها منظومة فكرية ، ومنهج أخلاقى يقود الإنسان فى حياته وفق قيم

وقواعد كلية جامعة تسرى على الكل ولا تتعارض مع ألطبع البشرى وتقود إلى استقرار العائلة الإنسانية يسمونها الـ (Dharma) أو الرشد . ومن هذه القيم الفضائل الأساسية مثل ألا تقتل ، وألا تستول على ملك الغير ، وألا تزن ، وألا تكذب وألا تسكر وهذه الفلسفة الدينية اقرب ، فى جوهرها إلى فلسفة "كانت" والتى تطالب الإنسان بأن يسلك فى أخلاقه ومعاملاته بالقدر الذى يصبح فيه سلوكه قانونا عاما للبشر ، وهذا هو ما سماه "كانت" بالالتزام الأخلاقى القاطع (Categorical Imperative) .

فمن رسائل بوذا رسالة الدليل العملى للحياة السليمة جاء فيها حول الحياة العائلية "ثمة تقليد تعلمناه من العهود القديمة ، مازال يتبعه عامة الناس ... فعندما يستيقظ الناس من منامهم كل صباح يبدأون بغسل وجوههم ومضمضة أفواههم ثم يتوجهون نحو الجهات الست : الشرق والغرب والشمال والجنوب والأعلى والأدنى وهم يترجون ألا يصيبهم مكروه فى يومهم ذاك . ولكن تعليمات بوذا تقول بأن توجهنا لابد أن يذهب إلى جهات الحقيقة الست . فعلينا أن نبدأ يومنا بطهر وحكمة . ولا سبيل لهذا إلا بمجانفة المفاسد الأربع ألا وهى القتل والسرقة والزنى والكذب . وهى مفاسد لاتسيطر إلا على العقول الشريرة التى تقودها الشرور الأربعة ألا وهى الطمع والغضب والحماقة والخوف . كما علينا أن نتفادى الوقوع فى الحفر الست التى تفقد المرء متاع الدنيا ألا وهى السكر والمقامرة والسهر بغير طائل واللهو ومخالطة الأشرار ، وإهمال الواجبات .

وجاء فى رسائل بوذا أيضا نصيحته للعاهرة أرامبالى والتى كانت تدير منزلا للدعارة : "من العسير على الفتاة الفاتنة أن تسلك النهج النبيل إلا إن تغلبت على الاغراء والشهوة . عليك أن تذكرى يا أرامبالى بأن الفتنة والشباب لا يدومان ، بل يتبعهما المرض والألم والشيخوخة . إن النهم للحب والغنى هو أكثر ما يغرى النساء ، ولكن فلتذكرى ياأرامبالى أن هاته الغايات ليست هى الكسب الخالد ، الكسب الخالد هو العلم واليقين" .

دعاة اليوم ... ودعاة الأمس :

إن دعاة الصحوة الإسلامية المعاصرة بإنكارهم لأية قاعدة أخلاقية تحكم مسار الانسان فى المجتمعات غير الإسلامية إنما تتقاصر قاماتهم امام دعاة الإسلام الأول . فإن كان أباؤنا الأولون من المفكرين والفلاسفة قد اغترفوا من فيض الحضارة التى واتوها ، واعترفوا بفضلها ، وأصلوا معارفها فى التراث الإسلامى فإن فلاسفة الأخلاق من المسلمين لم يكونوا أقل أمانة ولاشجاعة فكرية . ومن بين فلاسفة الأخلاق هؤلاء فقهاء مرموقون مثل الإمام ابن حزم . ومن بينهم أيضا أكبر فلاسفة الأخلاق فى الإسلام ، مسكويه والذى سموه المعلم الثالث ، باعتبار أن أرسطو هو المعلم الأول والفارابى هو الثانى .. (وفى هذا الاعتراف بفضل الأرسطوية نفسه انعكاس حضارى عميق الدلالة لايعيه الانغلاقيون والذين لم

يدركوا أن الإسلام ليس بحاجة إلى الكذب على الآخرين ليثبت عظمته وشموليته) .

وكان مسكويه هذا مكان تبجيل عند العلماء من أهل زمانه مثل الخوارزمى وأبى حيان التوحيدى كما احتل مكانا مرموقا فى كتب الموسوعيين مثل الثعالبى فى "تتمة اليتيمة" . وقد ألف مسكويه للناس دستورا آخلاقيا سماه (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق) عمدة وصاياه فيه هو الدعوة للفضائل الاربع النى قال بها أفلاطون فى الجمهورية إلا وهى الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة . ثم أشار من بعد للفضائل الصغرى التى قال بها أرسطو فى الأخلاق النيقوماخية (رسالة أرسطو فى الأخلاق الى نيقوماخوس) ألا وهى إيثار الحق على الباطل فى الاعتقاد ، والصدق على الكذب فى القول ، والخير على الشر فى الأفعال .

بيد أن العرب لم يقفوا فى نقلهم للحكمة ومبادىء الأخلاق على اليونان بل ذهبوا إلى الهند والفرس ليتعلموا منهم ، ومن أعظم أولئك الرواة الناقلين عبد الله ابن المقفع الذى نقل أخلاقيات الهند فى كتابه "كليلة ودمنة" كما أورد أطيافا منها فى كتابيه الأدب الكبير والأدب الصغير . ومن جانب آخر احتلت المسيحية مكانا بارزا فى دراسات بعضهم مثل الامام الغزالى الذى أخذ عليه مناهضوه اشاراته للمسيح ومقولته بأنه « لولا الثالوث وانكار الرسالة المحمدية لكانت المسيحية تعبيرا خالصا عن الحق » وذهب مذهب الغزالى من الأشعرية فى الأشارة الى أثر الحكمة والاديان القديمة فى علوم الاخلاق الماوردى . ويحدثنا الماوردى فى (أدب الدنيا والدين) بأن « أسس الأخلاق كتاب الله وسنة الرسول ثم نتبع ذلك بأمثال الحكماء وأقوال الشعراء لان القلوب ترتاح الى الفنون المختلفة وتسأم من الفن الواحد » وذهب العالم الكبير فى تحديده للأخلاق إلى نقل نفس الأوصاف التى أوردها أرسطو فى (الأخلاق النيقوماخية) كما ترجمها إسحق بن حنين دون أن يشير إلى مصدرها .

إلا أن من أهم من استرشد بالفلسفة الأخلاقية للحضارات السابقة الإمام ابن حزم ، وقد كان ابن حزم عالما موسوعى الاطلاع فياض المعرفة بالرغم من قسوته وغلظته على خصومه . كتب ابن حزم (رسالة الأخلاق) وهى مبنية كلها على فلسفة أفلاطون ، ليحدثنا فيها عن أصول الفضائل وهى العدل والفهم والشجاعة والجود ، كما يحدثنا عن الرذائل وهى الجور والجهل والجبن والشح .. وسعى ابن حزم من بعد ليجد نظائر لكل هذا فى القرآن والسنة . وكان ابن حزم شجاعا وأمينا مع النفس والعقل إذ ذهب يقول ، بلا مواربة ، إن الالتزام الخلقى بهذه الفضائل أشرف من التدين المظهرى . ويقول فى هذا ثق بالمتدين وإن كان على غير دينك ولاتثق بالمستخف وإن أظهر أنه على دينك . فمن استخف بحرمات الله تعالى فلا تأمنه على شىء . وبعبارة أخرى فإن الالتزام بالقيم السامية هو جوهر الأديان لا التدين المظهرى الذى هو استخفاف بالدين ، وأى استخفاف بالدين أكثر من المتاجرة به ، واستغلاله كسلاح لقهر من نخاصمهم على متاع الدنيا كما نشهد على عهدنا هذا .

ونعود على بدء لنقول بأن انهيار الأمم وتفسخ المجتمعات عامة المتحضرة منها وغير المتحضرة لايعود إلى أنها تفتقد ابتداء القيم والمبادىء والقواعد الاجتماعية التى تحكم سلوك الناس وإنما يقع الانهيار عندما تنغمس الأمم فى الشهوات والملذات متنكرة لقيمها . وقد أبدع ابن خلدون فى وصف ظاهرة الانحلال هذه قبل أن يحدثنا البروفيسر فيون بقرون عن عوامل انهيار الدولة الرومانية . فإن كان فلاسفة اليونان يقولون إن الروح الإنسانية تنقسم إلى الروح العاقلة ويقابلها الرأس ، والغاضبة ويقابلها الصدر ، والشهوانية ويقابلها البطن والفرج ، فإن انهيار الدول عبر التاريخ لم يكن إلا نتيجة لتغلب الشهوانية على العقلانية . ويصدق هذا الحكم على كل دولة بما فيها الدول الإسلامية لأنه ما انهارت أية واحدة من هذه الدول إلا لسيادة النزعة المتعوية (Hedonistic) على النزعة العقلانية فيها ، ولم يشفع للدولة الإسلامية أنها كانت تدين بالإسلام ، أو تجعل من القرآن دستورها ، أو يحكمها خلفاء حسبوا أنفسهم ظلال الله فى الأرض ومنهم معز الدين وعضد الدين وركن الدين .

ولذا فعندما يحدثنا الأستاذ الدكتور محيى الدين ويحدثنا الدكتور العميد الترابى وهما لايجدان شيئا ينماز به الإسلام وتتميز به قيمه عن مجتمعات الطاغوت « والجاهلية » غير تحريم الزنا وتحريم الشرب (وإلا لما كان التركيز على هاتين الرذيلتين) يغفلان أن القوانين الوضعية لن تمحق الشرور التى لم يمحقها قانون الشارع الأسمى وهو الله . وقد ظل ذلك القانون الأسمى بين أيدينا منذ أنزله على نبيه المعصوم الذى بشر به بين عباد الله . ومع ذلك فدعونا من بلاد التايمز وبلاد السين وبلاد الراين وبلاد الفولقا .. دعونا نذهب معا إلى سدة الخلافة فى بغداد دار السلام وإلى دار الامارة فى جلق الفيحاء . بل دعونا نذهب الى مدينة الرسول على قرب عهد من البعث لنرى كيف ان مظاهر الانحلال التى غشيت تلك المجتمعات قد قادت الى سقوط الدولة ، وتفسخ الامة .. وما كان هذا إلا بسبب نفاق الصفوة الحاكمة وفسادها ، فقد كان الحاكمون يحدون الضعيف ويحمون الشريف ، كما كانوا يسوطون السكير ويعبون من ثمرات الأعناب . وإن بقى الاسلام بالرغم من كل هذا فما بقى إلا لأن له ربا يحيمه ، ولأن هناك رجالا ونساء من بسطاء الناس فطروا على دينهم وتمثلوا قيمه فى حياتهم .

وفى البدء لنصطحب معا فى رحلتنا هذه العالم الفحل الراحل الدكتور محمد حسين هيكل صاحب حياة محمد وصاحب الفاروق عمر وصاحب ذى النورين عثمان . كتب هيكل فى الجزء الثانى من الفاروق عمر يحدثنا بقلمه العبقرى عن الحياة الاجتماعية فى عهد عمر وهو يروى كيف أن الإسلام قد قلم من أظافر التعصب القبلية وحد من افتتان الناس بإشباع الشهوات بيد أنه ما أن أفاء الفتح على العرب المسلمين من مغانم وبدل من حياة البداوة بشظفها إلى حياة الحضر فى العراق والشام ومصر بكل مباهجها حتى عادت إلى كثير من النفوس نزعتها الاولى للمتاع المادى بالحياة . ويروى هيكل أنه (كان للعرب فى جاهليتهم غرام بالنبيذ والخمر وولع بالنساء والغناء ، وافتتان فى إشباع الشهوات بالقدر الذى

ييسر لهم حظهم من الرخاء أو شظف العيش فلما كان الفتح وعظم حظهم من الرخاء فصارت اسباب المتاع فى متناول أيديهم ، هرع الكثيرون منهم إلى إرضاء ما أحبت نفوسهم من قبل ، وما أسرع ما هيأ لهم المنطق وسيلة الاقتناع بأنهم لايخالفون فى ذلك ما أمر الله به وما نهى عنه وما اقام حدوده ، بذلك عاد منهم الى الشراب من عاد ، وهو يزعم أن لا اثم عليه فيما يتناوله منه ، ولم يفرض الله حدا لشارب ولم ينزل رسول الله ولم ينزل ابو بكر بشارب عقابا ، أما النساء فقد أرضى ولع الكثيرين بهن ماملكت ايمانهم منهن ، فقد كانت سبايا الفرس والروم ، ومنهن فاتنات الجمال والدلال ، يقسمن بين الجند كما تقسم أموال الفيء ويعرضن فى الاسواق رقيقا يبتاع منهم من شاء ان يرضي بهن هواه" (ص ٢٦٢)

ومضى الكاتب الفحل يروى قصة هيام عبدالرحمن بن ابى بكر بليلى الرومية وفتنته بها فتنة جنون حتى ذاع آمره فى المدينة ، مما حمل شقيقته أم المؤمنين لتزجره وهى تذكر حديث الناس عن هذا الأمر . وما كان من الرجل المفتون ابن أبى بكر الصديق إلا أن قال . "يا أخية دعينى ، فوالله لكأنى أرشف من ثناياها حب الرمان "وإنْ كان هناك من يعزو إقبال الكثيرين من العرب على الشرب والنساء الى الحروب الدائمة والتى تثير فى النفوس شهواتها إلا أن "هيكل" لايرى ان هذا التفسير وحده كاف لتبرير حرص العرب على هذا المتاع ودليله على هذا هو استمرار هذا المجون بعد انقضاء عهد الفتح حيث "ظل كثيرون يتوفرون على الشراب ويولعون بالنساء فى عهد الأمويين ، وفى عهد العباسيين وفى عهود الانحلال التى تلت هذين العهدين ولم يكن الرأى العام شديد الإنكار على اصحاب هذا المتاع ، بل كان الناس يحسنون الاستماع لما يروى عنهم وما يوصف به متاعهم ، ولا أحسبنى أعرف شعرا بلغ من الافتتان فى الخمريات والغزل ما بلغه الشعر العربى" (ص ٢٦٥)

كان هذا هو حال المسلمين عندما بدأت عناصر الانحلال تدب فيما بينهم ، ولهذا فقد انبرى لهم الخلفاء مثل عمر الذى لم يقف من كل هذا التهتك وهذا المتاع حتى ذلك الذى لم يحرمه الله موقف المهادن ، بل كان عمر قاسيا على كل من وقع فى يده من الغواة ، وكان أشد قسوة على الأقربين . ومن ذلك تعزيره لابنه عبدالرحمن بالحبس بعد أن حد جلدا على السكر ، حتى مات فى محبسه ، وليس عمر من الذين يأمرون الناس بالعدل وينسون أنفسهم وإلا لما أصبح إماما يقتدى به . فقيم الدين ومثله العليا عند الذين آمنوا وزادهم ربهم هدى ، تعلو على وشائح القربى . فالإسلام يعرف إلا قربى واحدة هى البر والتقوى "قال يانوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح" (هود ٤٦) وما انفك هذا المنطق يحكم تصرف عمر فى الأمور فى كل أحكامه حتى إنه استدعى ابنه عبدالله (وما كان عبدالله هذا واليا أو حاكما) ليحاسبه على إبل اقتناها ابنه بحر ماله . قال عمر : "ماهذه الابل ياعبدالله" ؟ قال "إنها إبل اشتريتها أنضاء (هزيلة) وبعثت بها إلى الحمى (المرعى) مثلى مثل سائر المسلمين" قال عمر : "ويقول الناس حين يرونها ارعوا إبل ابن أمير المؤمنين . اسقوا إبل ابن أمير المؤمنين . ياعبد الله استرجع رأس

مالك واجعل مافى ثمنها فى بيت المال" فعمر أمير المؤمنين لم يمنح ابنه عبدالله "وسام استحقاق" كما فعل أميرنا وخليفتنا النميرى مع أخيه مصطفى الذى قلده وسام الاستحقاق تكريما على بلائه فى بناء الاقتصاد الوطنى ، وتشهد المحاكمات التى تدور اليوم فى السودان كيف أن بانى الاقتصاد الوطنى هذا كان واحدا من أكبر معاول هدم الكيان الاقتصادى السودانى مرة بالانتهاب ومرات عديدة بالإفساد . ومع هذا فلم يستحِ إمام السودان الذى جعل منه الاسلاميون حاميا للبيضة وراعيا للذمة يومذاك من ان يقف على المنابر ليردد على الناس حديث الرسول الكريم "والله لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها" . وما كان يعنى أهل السودان يومها امر الزهراء فاطمة بنت محمد وإنما كان يعنيهم كثيرا أمر مصطفى بن محمد شقيق حاكمهم .

إن تطبيق عمر بن الخطاب لأحكام الإسلام على آله وذويه قبل غيرهم هو الذى جعل الناس يقبلون منه طواعية حدة لأبى محجن الثقفى مع كل شدة أبى محجن وبأسه فى سبيل الإسلام . وكان أبو محجن هذا يفرط فى الشراب ويتغنى .

إذا مت فادفنى إلى أصل كرمة	تروى عظامى بعد موتى عروقها
ولاتدفننى بالفلاة فإننى	أخاف إذا مامت ألا أذوقها

كما تقبل الناس طواعية قسوة عمر على ولاته ولم لايفعلون وهو الذى قسا على ابنه عبدالله وهو مواطن عادى ، قبل الناس قسوته على أبى هريرة وإليه على البحرين ، وقد كانت له أفراس تناتجت ، وعطايا تلاحقت فأمره بردها إلى بيت المال وهو يقول : "لقد استعملتك على البحرين وأنت بلا نعلين" ، وقبلوا قسوته على عمرو بن العاص واليه على مصر وقد فشت له فاشية من خيل وابل وغنم . كتب عمر إلى عمرو يقول : "اكتب لى من أين أصل هذا المال ولاتكتمه" فرد عمرو قائلا : "إنى بأرض السعر فيها رخيص وإنى أعالج من الحرفة والزراعة مايعالج أهله ، وفى رزق أمير المؤمنين سعة ، والله لو رأيت خيانتك حلالا لما خنتك . فاقصر أيها الرجل فإن لنا أحسابا هى خير من العمل ان رجعنا اليها عشنا بها" . ونكاد نرى ابن العاص قد اخذته العزة بالاثم وعادت اليه عنجهية الجاهلية الاولى فأخذ يباهى بحسبه ولم يفطن الى حكمة عمر الخالدة بان ولاة امر المسلمين لابد لهم ان يكونوا كامرأة قيصر فوق مستوى الشبهات . ولم يقنع عمر برد واليه بل رد عليه ردا مصفعا حمله محمد بن مسلمه (وكان على عهد عمر أشبه شىء بما نسميه اليوم بالرقيب الإدارى) يقول فيه "لايغنى عنك أن تزكى نفسك وقد بعثت إليك محمد بن مسلمة فشاطره مالك . فإنكم أيها الرهط من الأمراء جلستم على عيون المال لم يزعكم عذر تجمعون لأبنائكم وتمهدون لأنفسكم أما أنكم تجمعون العار وتورثون النار" .

وبجانب هذا فقد كان الفاروق ايضا جد حريصا على ألا يبقى للناس ما يقود إلى الفتنة فقد عرف أن نساء المدينة قد افتتن بفتى مليح وسار ذكره فى الآفاق ،

اسمه نصر بن حجاج . وكان نساء المدينة على عهد عمر يتغنين به فى مجون وينشدن :

هل من سبيل إلى خمر فأشربها أم من سبيل إلى نصر بن حجاج .

فناداه عمر فإذا هو فتى مليح طويل الشعر فأمره بأن يعقصه ففعل ، ثم أمره بأن يعتم ففعل فكان مليحا فى كلا الحالين . ومع هذا لم يجد عمر فى شرع الله مايبيح له أن يودع الفتى المليح فى السجن ، أو أن يغلظ عليه ، أو أن يبتدع له حدا اسمه حد الشروع فى الزنى كما فعلت محاكم مجتهدى آخر الزمان فى السودان وإنما منحه مالا وغربه (أى نفاه) إلى العراق حتى يتاجر هناك بماله وهو يقول للفتى : « والله لا تجامعنى بأرض أنا بها » .

كان هذا هو الحال فى عهد عمر ، وعلى قرب عهد من المبعث ، رجال يشربون ومنهم ابن أمير المؤمنين ... نساء يتغنين بالشرب ويهمن بالفتيان ... ولاة تهفو نفوسهم الى متاع الدنيا ومنهم صحابيون أجلاء ... ثم أمير للمؤمنين لا تأخذه فى الحق لومة لائم يحاسب النفس قبل الغير ، ويستن حميد السنن بدءا بذاته . وذهب الفاروق من بعد إلى رحاب ربه فاشتعلت فتنة كبرى قادت إلى ملك عضوض ، وياهول ما رأت ديار المسلمين بعد ذلك ! ياهول ما رأت من فسوق أمراء المؤمنين ! ومن مجالس الشرب العاطل ! ومن أنماط القذف الهاتر بالمحصنين والمحصنات ! ومن فجور دونه فجور الجاهلية الأولى ، ففجور البداوة غير فجور الحضارة .

ويحدثنا التاريخ كيف أن الوليد بن عقبة ، على عهد عثمان بن عفان ، قد أم الناس وهو سكران وصلى بهم الصبح أربعا وهو يقول « إن شئتم زدناكم » ، فحده عثمان وأمر بعزله . وكان خطأ عثمان الاول هو توليته الوليد هذا للكوفة بحكم قرباه له بعد أن عزل عنها وإليها الصحابى العظيم والفاتح المقدام سعد بن أبى وقاص . ولم يمنع عثمان عن توليته أن الوليد هذا هو الفاسق الذى نزلت فيه الآية الكريمة « يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين » (الحجرات - ٦) .

وظل الوليد يشرب الخمر حتى فى غزواته التى يقود فيها جيش المسلمين . وقد أورد ابن القيم فى (أعلام الموقعين) عن علقمه أنه قال : « كنا فى جيش فى أرض الروم ومعنا حذيفة بن اليمان وعلينا الوليد بن عقبة فشرب الخمر فأردنا إلى أن نحده .

قال حذيفة : أتحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعوا فيكم » . وأورد ابن القيم هذه الواقعة فى معرض حديثه عن تعطيل الحد لمصلحة راجحة وهى حاجة المسلمين إليه وخوف ارتداده ولحاقه بالكفار .

وانتهى الأمر من بعد الراشدين إلى ملك عضوض ، وأمراء للمؤمنين ليس لهم من الإيمان إلا اسمه . وقد روينا فى كتاب سابق ما أورده الجاحظ فى كتابه (التاج فى أخلاق الملوك) حول آداب الشرب بين الملوك . يحدثنا عبد الله بن حجر الجاحظ فيقول : « كان يزيد بن معاوية لا يمسى إلا سكرانَ ولايصبح الا مخمورا .

وكان عبد الملك بن مروان يسكر فى كل شهر مرة حتى لايعقل فى السماء هو أو فى الماء ، ويقول وإنما أقصد فى هذا إلى إشراق العقل وتقوية منة الحفظ وتصفية موضع الفكر . وكان الوليد بن عبد الملك يشرب يوما ويدع يوما . وكان سليمان بن عبد الملك يشرب فى ثلاث ليال ليلة . ولم يشرب عمر بن عبد العزيز ولا سمع غناء إلى أن فارق الحياة . وكان هشام بن عبد الملك يسكر كل جمعة . وكان يزيد بن الوليد والوليد بن يزيد يدمنان اللهو الشرب . وكان مروان بن محمد يشرب ليلة الثلاثاء وليلة السبت . وكان السفاح يشرب عشية الثلاثاء وحدها . وكان المهدى والهادى يشربان يوما ويدعان يوما . وكان الرشيد يشرب فى كل جمعة . وكان المأمون فى أول أيامه يشرب الثلاثاء والجمعة ثم أدمن الشرب عند خروجه الى الشام » .

وقد كان كثير من هؤلاء الخلفاء ينادمون الشعراء الذين يتغنون بالخمر ولهم فيها دواوين . فعبد الملك بن مروان ، مثلا ، لم يكن ينادم إلا الأخطل ، ذلك الشاعر النصرانى المبدع السكير والذى كان ينشد بين يدى أمير المؤمنين وهو ثمل مفتتحا قصائده بالتغنى بالخمر ، ومن ذلك قصيدته الفريدة خلف القطين .

وكان المتوكل يحتضن البحترى وقد شهد البحترى مقتل الأمير فى مجلس شربه على يدى ابنه المنتصر . وقد كان المتوكل يفضل ابنه المنتصر على أخويه المعز والمؤيد فجعله وليا لعهده ثم تغير عليه فما كان من الابن إلا أن تآمر على أبيه فقتله وتحسب المتوكل قتله على يد ابنه فأسماه المنتظر (اى الذى ينتظر وفاته) . ورثى البحترى صديقه الأمير وهو يقول :

ولو كان سيفى ساعة الفتك فى يدى　　　درى الفاتك العجلان كيف اساوره

حــرام عـلى الـرّاح بعـدك أو أرى　　　دما بدم يجرى على الأرض مائره

أكـان ولـى العـهد أضمـر غـدرة　　　فمن عجـب أن ولـى الأمر غادره

فـلا ملـى الباقى تراث الذى مضى　　　ولاحـملـت ذاك الـدعـاء منـابـره

فالبحترى يحرم الراح على نفسه لا لأن الله قد حرمها وإنما لأن نديمه أمير المؤمنين قد قضى نحبه ... وقصيدة البحترى مع هذا من عيون الشعر بالرغم من كذبه الفضاح فما كان فى مقدور ذلك الشاعر الثمل أن يساور المغيرين ، أو يرد العاديات عن أمير المؤمنين .

ولم تقف مجالس الأمراء عند حد الشرب ، والتغنى بالخمر بل عرفت القيان والجوارى الخرد ، ومن بين هذه المجالس مجلس يزيد بن الوليد الذى أجاد فى وصفه أبو حمزة الخارجى . وكان فسوق الأمويين قد حمل أبا حمزة هذا على الخروج عليهم وهو يدعو لخلع مروان بن محمد . ويروى الجاحظ فى (البيان والتبيين) مقالة ابى حمزة هذا فى يزيد « الذى يأكل الحرام ويشرب الخمر ، ويلبس الحلة قومت بألف دينار . وقد ضربت عليها الأبشار ، وهتكت فيها الأستار .

حبابة عن يمينه وسلامة عن يساره تغنيانه حتى إذا أخذ منه الشرب كل مأخذ قد ثوبه ثم التفت إلى إحداهما فقال : ألا أطير ؟ نعم فطر الى لعنة الله ، وحريق ناره وأليم عذابه » فاى تبذل ، وأى مجون ، وأى استهتار أكثر من هذا ؟ إن مثل ولاة الأمر هؤلاء من حماة الدين قد افتقدوا حتى نخوة سادات القبائل التى حملت بعضهم على ترك الشرب مثل العباس بن مرداس السلمى الذى قيل له « لم تركت الشراب وهو يزيد فى جرأتك وسماحتك » فقال : « أكره أن أصبح سيد قومى وأمسى سفيههم » .

ولم يكن بعض الفقهاء بأحسن حالا من أمرائهم ، فالناس على دين ملوكهم فالسمر قندى يحدثنا مثلا ، فى كتابه بالفارسية (جهار مقاله) أى المقالات الأربع أن « ابن سينا كان يتهيأ لمجلس الشراب والغناء بعد صلاة العشاء » ، وابن سينا هذا هو فيلسوف الإسلام العظيم وصاحب الجمانه الإلهية فى التوحيد ومؤلف كتاب إثبات النبوة .

كما كان بعض القضاة الذين يحدون الشارب معروفين بين أهل زمانهم بالشرب والتهتك . ويروى لنا الثعالبى فى (يتيمة الدهر) عن أبى قريعة ، وابن معروف ، والقاضى التنوخى وكلهم من مشاهير القضاء فى زمانهم قوله : « ما منهم إلا أبيض اللحية طويلها . لقد كانوا يجتمعون ليلتين كل اسبوع عند الوزير المهلبى وقد اطَّرحوا الحشمة ، وانغمسوا فى القصف والخلاعة ، وأقبلوا على الشراب فى كؤوس ذهبية يزن الواحد منها ألف مثقال . وكانوا يغمسون لحاهم فى الكؤوس المليئة وينقعونها حتى تتشرب مافى الكأس من شراب يرش بعضهم بعضا بالخمر المتشربة فى لحاهم ويرقصون أجمعهم على شيبهم وعليهم ملابس الشراب المصبغة . فإذا أقبل الصباح عادوا لعاداتهم فى التزمت والتوقر والتحفظ بأبهة القضاء وحشمة المشايخ الكبراء » (اليتيمة الجزء الثانى) .

أخلاق الاسلام : والقذف البذىء :

ولم يقف اطِّراح الحشمة هذا عند مجالس الشرب والغناء بل تجاوزه إلى القذف البذىء ونعرف كيف كان عمر يغلظ على الشعراء العيارين ومن ذلك حبسه للحطيئة لأنه كان يقول الهجر ويذم الناس بما ليس فيهم . وقد عاد الحطيئة ، ذلك الشاعر المقبوح قصير القوادم ، إلى بذاءته بعد موت عمر . وعلّ ما يحملنا على الإشارة للقذف هو حديث الدكتور محيى الدين الذى يقول فيه إن القذف فى الغرب الرجيم ليس بذات الأهمية التى عليها فى المجتمع الإســـلامى .

وسنتناول نماذج مخزية من القذف بفحش القول ، واستباحة الحرمات ، والتنابذ بالألقاب ، فى عهود كان فيها دستور الناس هو القرآن ، وأحكامهم هى آياته البينات ، ولم ينج من ذلك القذف حتى المرموقين من أبناء الخلفاء . فصاحب نهج البلاغة يحدثنا عن تعيير عبد الله بن الزبير لمحمد بن الحنفية وتسميته بابن الأمة

حتى رد عليه محمد بقوله : « يامعشر قريش وما ميزنى عن بنى الفواطم ؟ أليست فاطمة بنت رسول الله حليلة أبى وأم إخوتى ؟ أو ليست فاطمة بنت أسد بن هاشم جدتى وأم أبى ؟ أما والله لولا خديجة بنت خويلد لما تركت من بنى اسد عظما إلا هشمته » . وهكذا نشهد عبد الله بن الزبير وهو واحد من بنى الفواطم يتقهقر إلى جاهليته الرعناء ، وقبليته المستعلية ، وكأنه لم يقرأ حديث الرسول الكريم فى خطبة الوداع : « أيها الناس إن الله تعالى أذهب عنكم نخوة الجاهلية وفخرها بالآباء ، كلكم لآدم وآدم من تراب ، ليس لعربى فضل على عجمى إلا بالتقوى » .

وبلغ التوقح على أيام الفتنة تلك حدا بالغا حتى مس شيخ العابدين عبد الله بن عمر عندما وصف الحجاج بالكذب لأنه اتهم ابن الزبير بتحريف القرآن . فما كان من ابن جلا الطاغية إلا أن قال : « اسكت فانت شيخ قد خرف وذهب عقله ، يوشك ان يؤخذ فتضرب عنقه ويجر وقد انتفخت خصيتاه يطوف به صبيان اهل البقيع » . (الطبقات الكبرى لابن سعد) . فما هذا إن لم يكن هو القذف الفاحش ؟! .

ونجىء من بعد الى ديوان العرب والذى قال فيه الدكتور هيكل « ولا أحسبنى أعرف شعرا بلغ من الافتنان فى الخمريات والغزل ما بلغه الشعر العربى » . وإن كان العرب قد عرفوا تفشى الهجاء الإقذاعى ، لاهجاء السخرية والتندر فى جاهليتهم ، فإن بواعث ذلك الهجاء كانت هى التفاخر القبلى . ومع كل إقذاعه لم يعرف الشعر الجاهلى الفحش الذى عرفه فى تهاجى شعراء الأمويين وتهارشهم ، وعندما جاء الإسلام كاد ينمحى من ديوان العرب هجاء التفاخر الجاهلى ذاك إذ لا نسب بين الناس فى الإسلام إلا نسب البر والتقوى . ولهذا فقد كان تهاجى الشعراء ، على عهد الرسول ، تهاجيا عفيفا لاينزلق الى حضيض الاسفاف بل يجنح الى استلهام المواعظ من المواقف مثل قول عبد الله بن الزعبرى حول موقعة أحد :

ابلغا حسان عنى آية	فقريض الشعر يشفى ذا الغلل
كم قتلنا من كريم سيد	ما جد الجدين مقدام بطل
ليت أشياخى ببدر شهدوا	جزع الخزرج من وقع الأسل

فيرد عليه حسان بن ثابت شاعر الرسول ورجل المواعظ بقوله :

ولقد نلتم ونلنا منكم	وكذاك الحرب أحيانا دول
نضع الأسياف فى أكتافكم	حيث تهوى نهلا بعد نهل
وعلونا يوم بدر بالتقى	طاعة الله وتصديق الرسل

ثم جاء من بعد إلى سدة الحكم بنو عبد شمس فأحالوها كسروية ، وسار الشعراء سيرة أغلبهم فى القصف والمجون ، بل انحدر أكابرهم بالشعر إلى نبو لا هو من الإسلام فى شىء ولا هو من الأدب العام فى شىء . وعلنا نعود إلى شعراء النقائض ومن عاصرهم لنرى نماذج من فاحش القول لايبيحها دين ، ولايرتضيها كريم . فالأخطل لم يتورع عن اتهام أم النابغة الجعدى بالعهر ومواقعة الرجال وهو يقول :

وما أم ربوت على يديها ... بطاهرة الثياب ولا حصان

وجرير يذهب به الفجور إلى أن يصف مواقعة أم البعيث للرجال الغلاظ ، ولعله كاذب فى دعواه ، بألفاظ لاترد إلا فى الحديث عن لقاح البهائم مثل قوله . « ألقح عجلان بها فأستعلجا » . ويمضى جرير فى وقاحته لينتاش فرسان مجاشع ويقول بأنهم عند العطش لايجدون ما يروى ظمأهم غير ماء الرجال (أى يرتضع كل واحد منهم آلة صاحبه) .

إذا استقام الدهر أو تعوجا ... كل بنى مجاشع تلمجا
من ناطف يسلج منها سلجا ... ماء الرجال ......

إن مثل هذا القذف النابى فى المحصنين والمحصنات إنما هو واحد من موجبات الحدود قبل حد السكر ، فحد القذف قطعى فى القرآن وليس هذا هو شأن السكر . بل إن اجتهاد الخلفاء فى فرض حد للخمر قد انبنى على حد القذف فى القرآن باعتبار أن السكران يهذى وإن هذى قذف فأخذ القذف قياسا لحد الشرب .

ولن نمضى مع شعراء النقائض فى قباحاتهم فبعضها لايصلح للنشر وإن طفحت به الكتب . وما أكثر ما أورد الرواة من قصائد مبتورة خشية ان يرددوا ألفاظا نابية تملأ الفم مثل قول جرير فى البعيث .

نشدتك يابعيث لتخبرنى ... أليلا ... أمك أم نهارا

لن نمضى معهم فى هذا إثباتا لتجاوزهم الشرائع والأعراف ـ أو ما أسماه الدكتور محيى الدين بالمبادىء والقيم الاجتماعية ـ بل نود أن نشير أيضا إلى تعييرهم خصومهم بالعبودية كأقوال جرير فى الأشعث ، أو تعييرهم بامتهان المهن الحقيرة كأقوال جرير فى آل الفرزدق وقد كانوا يعملون بالحدادة ، أو تعييرهم لخصومهم بدفع الجزية كهجاء جرير للأخطل ، وما كل هذا من الإسلام فى شىء .

ثم جاء من بعدُ العصر العباسى الذى عرفنا فيه عمالقة الشعر الذين لم يعان أغلبهم من السادية المريضة التى يجدها المرء فى ديوان شعراء النقائض الذين كانوا يصفون المواقعة ، كما يصفون وصفا دقيقا ما كان يسميه الفيكتوريون بالأشياء التى لاتذكر " Unmentionables " بصورة تتضاءل أمامها مباذل مجلة (البلاى بوى) وكان أولئك الشعراء يومذاك هم فوتوغرافيو المجتمع . وليس فى كل ما نقول انتقاص من قدراتهم الشعرية ، فالأخطل وجرير والفرزدق من فحول الشعراء العرب . وعلى كل فمع أن أغلب شعراء العصر العباسى لم يبلغوا مبلغ أسلافهم فى الهتر والبذاءة فإن ديوان الشعر العباسى ليطفح هو الآخر بقصيد كثير يدعو إلى الانحلال من كل قيم . ولنذكر فى هذا المقام تغنى أبى نواس بالغلمان بدءا بغلامه أحمد الذى يرتجيه فى كل نائبة وهو يدعوه للسوءة ، ويعترف أمام العالمين بالمعصية :

يا أحمد المرتجى فى كل نائبة ... قم سيدى نعصو جبار السموات

إن الشذوذ الجنسى ليس بظاهرة عباسية وإنما هو انحراف مسلكى عرفته أغلب الحضارات ... ولذا فالذى نحن بصدده ليس هو الإشارة إلى الانحراف وإنما هو هذه الإباحية وهذا التهتك اللذان لايستتر معهما الناس على بلواهم . فشعر أبى نواس كان يقرأ فى مجالس الملوك ، ويردده العامة فى خلواتهم ، ويعلم للأيفاع باعتباره من عيون الشعر العربى ، وحقا هو من عيون الشعر . وقد عرف أدب الغرب الكثير من الكتاب والشعراء الذين ابتلاهم الله بهذه الانحرافات إلا أنا لا نذكر أن واحدا قد عمد لمثل هذا التهتك فى أدبه الانشائى . فقليل من القارئين يعرف مثلا أن شيخ شعراء الإنجليزية فى هذا العصر أودين (W. H. Auden) واحد من أولئك المنحرفين ، ومع هذا فالجنس هو أقل الأشياء اهمية فى شعره ، بل إن شعره كله هو خطاب ثورى ، وقد عاش أودين جزءا كبيرا من حياته مع « أحمده المرتجى » وهو فتى من بروكلين يدعى تشستر كولمان دون أن يشير له بحرف واحد فى دواوينه العدة ، وإن جاءت هذه الإشارة تلميحا ، فيما يقول النقاد ، فى مقارنته للعلاقة بين سيقموند وسيقلايند فى أوبرا فاجنر الخالدة .

ولم يكن ابو نواس هو قائل الهجر الوحيد فى دولة بنى العباس ، فقد عرف ذلك العصر أيضا أطيافا من الإباحية فى شعر الفحول مثل الشاعر بشار بن برد والذى كان يقول :

قالوا حرامٌ تلاقينا فقلت لهم ... ما فى التلاقى وما فى قبلة حرج
من راقب الناس لم يظفر بحاجته ... وفاز بالطيبات الفاتك اللهج

ولم يك فتك شاعرنا هذا فتكا ، فى حومة الجهاد لرفع رايات الإسلام . وكان بشار هذا مع كل إبداعه ، لا يقل عن جرير فى فحشه ومثال ذلك قوله فى حماد عجرد :

مالمت حمادا على فسقه ... يلومه الجاهل والمائق
ما بات الا فوقه فاسق ... . أو تحته فاسق

ولم يخلُ من مثل هذا القذف المقبوح حتى شعر المتنبى صاحب الحكم الداوية ... فقصيدته فى أم ضُبة مثال واحد للإسفاف . ولعل هذا هو الذى حمل واحداً من شراحه على الاعتذار عما أورد من شعر للمتنبى . يقول عبدالرحمن البرقوقى بأنه ما كان لينشر مانشر إلا لخوفه من تهمة التحريف . فلولا « أن يقال إننا تصرفنا فى الديوان إن حذفنا منه بعض شعرالمتنبى فيسىء بنا الناس الظن لما أثبتنا هذه الأبيات التى ينبو بها السمع » .

إن ما أوردناه من نماذج حول الانحراف المسلكى عند إمراء المؤمنين ، الزانى منهم والخمير .. وعند فحول الشعراء الذين يشربون ويرتكبون الفاحشة « وساء سبيلا » لم نعن أن نقول به إن كل هذه المباذل هى ظاهرة عرفها المجتمع الإسلامى وحده كما حاول "الإسلاميون" نسبة هذه الظواهر الموبوءة ، والتى أسموها « إباحة الحلال ، واستطابة الخبائث » إلى القوانين الوضعية والمجتمعات

الغربية . ولو ذهبنا مع هؤلاء الدعاة فى منطقهم لاوقعنا انفسنا وأوقعناهم فى حرج كبير . فهل نستطيع مثلا ، أن نقول ـ كما قال الدكتور محيى الدين ـ بأن بعض امراء المؤمنين كانوا يشربون ويزنون لأن تقاليدهم ومواريثهم لا تستنكر هذا ؟ وهل نقول مع اساتذة الجامعة الذين نسبوا كل موبقات مجتمعنا الى القوانين الوضعية ان التفسخ الذى شهده العصر الاموى والعصر العباسى يعود إلى القوانين التى كانوا يحتكمون إليها ، والقانون الذى كانوا يحتكمون إليه هو كتاب الله ؟

فحقيقة الامر هى أن صلاح الناس والجماعات لا تقرره القوانين وإنما يقرره ، أول ما يقرر ، التربية والقدوة .. فصلاح الناس بصلاح روادهم ، وصلاح قادتهم ، وصلاح معلميهم . وقد شهدنا كيف أن مجتمع المدينة ، على عهد الرسول الكريم والشيخين ، كان مجتمعا نموذجيا لا لأن أرض الحرمين هى مهبط الرسالة وانما لأن الذين توافروا على هذه الرسالة كانوا يعيشون قيمها فى خاصة أنفسهم . فلو كانت القوانين تجدى لأجدت فى تهذيب الولاة والقضاة الذين مارسوها على الناس فى العصر العباسى . ولو كان الوعظ يجدى لأجدى فى مجتمعات كان فقهاؤها فحولا بحجم ابى حنيفة وابن حنبل . إلا أنه مع فقه أبى حنيفة شهد الناس خليفتهم يخالط القيان ، وشهدوا قاضيهم يشرب ويحد الشارب فما كان منهم إلا أن ساروا على دين ملوكهم وروادهم ، ولو كان دعاة الصحوة المزعومة صادقين مع النفس لأمعنوا النظر من حولهم فى القيادة ـ القدوة فى دولة "الصحوة" تلك ، وهى قيادة ذاع أمر فسادها بين الناس قبل أن تكون هناك محاكم ثورة وقصاص شعبى . فما الذى كان يترجاه هؤلاء الدعاة من دولة يحكمها إمام باغ واهى الساقين حسب نفسه سادس الراشدين ولم يجد من يتحلق حوله الا نهازى السياسة الذين جعلوا الدين مطية ، وكذبة الفقهاء الذين اتخذوا كتاب الله سخريا . ومع هذا فقد كان وكانوا يعرفون بأن التركيز الغريب على الحدود ، والابراز المريب لحدود بعينها لم يقصد منه الا الاذلال ، والتشهير ، والابتزاز ، وعندما لم تسعفهم حدود الله القطعية فى إيذاء البشر أضافوا لها ما ينشاءون من حدود مثل حد الشروع فى الزنى .

الأخلاق .. والتركيبة الاجتماعية :

وما حسبنا ان الإمام واهى الساقين رقيق العقل والدين ، أو حسبنا ان الذين هرعوا يبايعونه تحت الشجرة وفى العراء ، قد كلفوا النفس جهدا لدراسة عوامل انحلال الدول ، وانحراف الأمم . فلو أحسنوا دراسة التركيب الاجتماعى والاقتصادى لبنية المجتمع السودانى لتعلموا منها شيئا . فالإحصاء الاجتماعى السودانى يحدثنا عن حقائق هامة تكشف عن بذور الانحراف الخلقى .

ونشير هنا على سبيل المثال إلى الدراسة النموذجية التى يمكن تطبيقها على الكثير من مناطق الكثافة السكانية فى مراكز الحضر بالسودان ، ألا وهى الدراسة

التى أعدها الإستاذ تاج الأنبياء الضوى مع فريق من باحثى وزارة الشئون الاجتماعية حول البغاء فى بورتسودان (ديم موسى وديم مايو) . وتمثل هذه الدراسة فى واقع الأمر ، تحليلا للفقر فى بعض أقاليم الشرق حيث تنزح الفتيات جريا وراء الرزق وبحثا عن العمل وسعيا من اجل الزواج . كما هى ايضا دراسة للواقع الاجتماعى فى مدينة مثل كل مدن السودان ـ لها مركز تسكنه شريحة اجتماعية تستأثر بكل شىء ولها حفافى يعسكر فيها رقيق اجتماعى . وفى هذه المراكز السكنية الهامشية يعيش الناس فى الأكواخ ومنازل الكرتون ، وينقل ماء الشرب من الحنفيات العامة على ظهور الدواب . وتستوى حياة الإنسان مع حياة الحيوان . وقد افادت الدراسة ـ عبر تحليل لبعض العينات العشوائية ـ بأن أغلب الفتيات اللائى وفدن من مناطق البنى عامر فى طوكر أو القلة التى وفدت من مناطق الامرار قد سعين للحصول على عمل قبل ولوج حمأة الرذيلة ، وجئن كلهن للمدينة هربا من ضيق العيش فى الريف ، كما منعهن الهزال من ممارسة العمل اليدوى القاسى وحرمهن الجهل من فرص العمل المكتبى .

وما كان أحرى الذين يضعون القوانين الإسلامية أن يطلعوا على دراسات الشئون الاجتماعية حول المرأة والجريمة . وواحدة من هذه الدراسات هى الدراسة التى آجريت لسجن أم درمان فى الثمانينيات والتى تشير إلى أن ٤٦ ٪ من نزيلات السجن كن بلا عمل قبل القبض عليهن ، وأن ٣٠ ٪ منهن أدخلن السجن لاتهامهن بالاقامة بدون جواز (الاثيوبيات) . وفى تصنيف آخر تشير الدراسة الى أن أعلى نسبة بين السجينات هن المطلقات ومن بعدهن الأرامل ، كما تشير إلى أن ٦٠ ٪ من نزيلات السجون لم يدخلن المدرسة إطلاقا . ويكشف تصنيف ثالث عن أن ٨٠ ٪ منهن قد دخلن السجن لأول مرة و ١٨ ٪ دخلنه للمرة الثانية ولايزيد عدد المترددات على السجن على ٢ ٪ . أو لا يرى المرء فى كل هذه الأرقام أن دوافع الجريمة بين النساء هى فى جوهرها الجهل والإملاق . أو لا يرى المرء ان كل هذه الحقائق التى نشير إليها إنما هى حقائق اقتصادية واجتماعية ، لاغيبية وروحانية .

وفى واقع الأمر فإن هذه الظاهرة محل دراسة هامة ، على المستوى الدولى ، قامت بها لجنة حقوق الإنسان بناء على التقارير التى توافرت عند الأنتربول حول شبكات تجارة الرقيق الأبيض ، ولم يكن اهتمام لجنة حقوق الانسان بهذه الظاهرة الا لاذراكها لأبعادها الانسانية ومساسها المباشر بحرية الانسان وحقوقه ، فالانسان ليس بسلعة تباع وتشترى . وقد كلفت اللجنة السفير الفرنسى السابق فرناند لوران بإعداد تقرير متكامل حول هذا الأمر ، وقد رفع هذا التقرير للجنة حقوق الانسان والجمعية العامة من بعد مطلع الثمانينيات . وتناول التقرير دراسة تجارة الرقيق الأبيض كنظام اقتصادى مغلق منها ، كما تطرق الى الظروف الاقتصادية والاجتماعية التى تقود اليه . ونفذ لوران الى جوهر القضية عندما ادان الانظمة الاجتماعية فى الكثير من البلاد التى تعتبر المرأة مخلوقا مضطهدا وحالة ميئوسا منها داعيا الى عقد اتفاق دولى لالغاء جميع أنواع التمييز ضد المرأة .

أو لا يجب أن تتجه جهود المصلحين ، والحال هذه ، إلى أسس الداء بدلا من معالجة ظواهره ؟ او لايرى كل هؤلاء المصلحين والعلماء ومتخذى القرار أن كل التجارب التاريخية التى أوردنا تشير - بما لايدع مجالا لشك - الى أن المشاكل الاجتماعية والانحرافات الخلقية لايعالجها القانون مهما سما وانما يعالجها استئصال دواعيها .

لقد أسلفنا القول إلى أن المحنة الكبرى لدعاة الصحوة الإسلامية عبر العالم الاسلامى هى تقاصر قاماتهم امام دعاة عصر النهضة (الأفغانى - محمد عبده ، رشيد رضا) ... ومن المحزن حقا أن نقول إن دعاة التغيير الاجتماعى فى السودان تتقاصر قاماتهم ، هم الآخرون ، أمام قامات أهلنا من أبناء الجيل الماضى والذين كانوا يملكون من الحس الاجتماعى ما جعلهم أشد التصاقا بالواقع وأكثر قدرة على تحليله . وقد يعود المرء بالقارىء الى مجلس بلدى أم درمان فى الخمسينيات ، وكان اذا ذاك مجلسا يتصدره الشيخ أحمد السيد الفيل وهو رجل من أكثر اهل جيله علما ، وأكرمهم محتدا ، وأطهرهم ردنا .. ووقف يومها عضو المجلس الشيخ محمد أحمد البرير ليتحدث عن اقتراح حول قفل بيوت الدعارة بأم درمان معترضا على المنهج وهو يقول « ده كلام ناس ما عندهم جَنّون (بفتح الجيم مع التشديد) أى ابناء . ومضى الشيخ لبرير يتحدث عن تسهيل الزواج ، ويتحدث عن توفير العمل للغاويات ، ويتحدث عن الشباب والفراغ .... ولم يكن الشيخ البرير ، رحمه الله ، غاويا ولا كان فاجرا بل كان شيخا صالحا ينفذ الى القضايا بحسه الصادق وفطرته السليمة .

وفى الختام فإن محور كل هذا الكلام هو زعمنا بأن هناك قيما أخلاقية تحكم أى مجتمع متحضر ، وهى قيم قديمة قدم الحضارة الإنسانية . وزعمنا بأن الإسلام قد جاء لا ليبدأ بل ليكمل مكارم الإخلاق ، وزعمنا بأن الإسلام ما حمل الناس على هذه الأخلاق بالنذير والوعيد وإنما بإشاعة العدل والاحسان وبالقدوة الحسنة متمثلة فى نبيه المعصوم وبالراشدين من خلفائه الذين حاسبوا النفس قبل الغير . وزعمنا بأن الانحلال والانحراف لايقع فى أى مجتمع الا عندما تهتز موازين العدالة ، ويتخلى المجتمع عن القيم التى تهدى الى صراط مستقيم ، وتفضى الى جادة الحق ، يصدق هذا على اليونان والرومان ، كما يصدق على مجوس وفارس والهند ... وزعمنا بأن الدولة الاسلامية فى ضحى الاسلام قد تسربت اليها عناصر التفسخ ثم فشى هذا التفسخ فى ظهره وعصره عندما صار الحكم ملكا عضوضا حتى اصبحت أيام دولة الاسلام حينذاك كآخر أيام بومبى فى دولة الرومان . وزعمنا بأن هذا قد وقع فى الدولة الإسلامية بالرغ من وجود القوانين الشرعية ، لا فى فرمان وضعه إمام ظنين عقل وإنما بين دفتى الكتاب المقدس والذى كان هو دستور الحكم وفى ظل فقهاء بحجم ابى حنيفة وابن حنبل وفى عهد خلفاء فى وزن المأمون وعبدالملك بن مروان . وزعمنا على ضوء كل هذا بأن ما تعانيه المجتمعات المعاصرة من فساد انما هو نتاج لتهالك هذه المجتمعات على النار التى أهلكت من

قبلهم الأمم . وزعمنا ، من بعد ، ردا على مقولات المصلحين والصحويين الجدد بأن القانون وحده لن يقوم الانسان ، ولن يزع البشر ... ولو كان يفعل لما عرفت دمشق ولما عرفت بغداد ولما عرفت مدينة الرسول تلك المباذل التى اوصفنا ، ثم زعمنا من قبل ومن بعد ، بأن الشرور الاجتماعية إنما هى انعكاس لواقع اجتماعى واقتصادى فاسد لاتعالجه القوانين وإنما تعالجه السياسات القائمة على العدل والإحسان ، وللعدل والاحسان فى كل عصر وسائله ومؤسساته التى تختلف باختلاف العصور ... كما لا تعالجه مواعظ الفقهاء ، ومنبريات الأمراء وإنما يعين على الغائه - مع تلك السياسات الصالحة - صلاح القائمين بالامر من الذين لايحرمون الكذب ولايكذبون ، ويدينون النفاق ويداهنون ، ولايحدون على سرقة الصغار ويتسترون على كبار اللصوص ، ولايعاهدون امام مالقاوهم يتندرون بجهله فى مجالسهم ، فكل هذا فى جوهره استخفاف بالقيم ، واستخفاف بالمبادىء واستخفاف بالدين . وقد احسن الإمام ابن حزم فى وصف ظاهرة الانحراف والاستخفاف هذه فى رسالته (نقط العروس) وقد اكتشف مخطوطها مؤخرا وقام بتنقيحها وإخراجها الدكتور شوقى ضيف . كتب الإمام يقول ، « إن الحقيقة هى العمل بالكتاب والسنة . وذلك لايقدر عليه سخيف ولايطيقه ضعيف . وبهذا يتبين فضل القوى على الساقط الهين لا بأسماء يقدر على التسمى بها خسيس واهن » والاسماء التى عناها ابن حزم هى القاب الامام ، والخليفة ، وأمير المؤمنين . ولم ينج من تهمة الوهن والخساسة هذه حتى بعض المتصوفة فى العهود التى اشرنا اليها . فالامام القشيرى يحدثنا فى مقدمة (الرسالة القشيرية) : « مضى الشيوخ الذين كان بهم الاهتداء ، وذهب الشباب الذين كان بسيرتهم وسنتهم اقتداء ، وزال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه ، وارتحلت عن القلوب حرمة الاحتشام واستخففوا بأداء العبادات وركنوا الى اشباع الشهوات بتعاطى المحظورات ، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان » ولعل الذين عايشوا سنوات « الصحوة » هذه بأبى قرونها وبهائها وعدنانها يعلمون جيدا ما عناه ابن حزم بالواهن الخسيس، والساقط الهين . كما يعرفون ما عناه القشيرى بالصوفى الدعى المرتفق على السرقة والنسوان . فتلك كانت دولة "الصحوة" التى بايع بعض الناس إمامها حتى الموت ، وما ماتت إلا ضمائرهم .

الفصل السابع

الإسلام والسّياسة الشرعيّة

« ليتمنين أقوام يوم القيامة أن ذوائبهم معلقة بالثريا يدلون بين السماء والأرض وأنهم لم يلوا عملا »

(حديث شريف)

الواقع الموضوعى والمراوغة الخادعة .

تناولنا فى المقالات السابقة قضايا التشريع والتقنين ، والتأصيل الحضارى ، والبعد الأخلاقى فى حياة الناس حسبما يقول به الإسلام وتقول به الأعراف ، بيد أن قضية الدين تطرح اليوم فى إطار آخر هام ألا وهو السياسة . ولا خلاف بين المسلمين حول شمولية الدين وارتباطه بكل أوجه حياة الإنسان ومنها السياسة . وإنما مبعث الخلاف دوما هو ما الذى نعنيه بالسياسة فى ظل تبدل الأحوال والأزمنة ؟ وأى قواعد للإسلام تلك التى نقول بانطباقها على هذه السياسة ؟ وقد ظل طرح الإسلاميين المحدثين لهذه القضية فى أحسن أحواله طرحا تعميميا فى أمر يقتضى التخصيص ، وفى أحوال أخرى مراوغة غوغائية فى أمر يقتضى الجدية . يصدق هذا على الجدل الذى كان يدور حول الدستور الإسلامى فى نهاية الستينيات[1] كما يصدق على الجهالات التى كانت تردد ، والبدع التى كانت تمارس فى أخريات عهد النميرى .

والسياسة باختصار مفيد هى تدبير شئون الناس بالحكم ، والنظر فى تدقيق أمورهم . وأورد أبوهلال العسكرى (الفروق فى اللغة) « إن الفرق بين قولك يسوسهم وقولك يسودهم أن معنى قولك يسودهم أنه يلى تدبيرهم ومعنى قولك يسوسهم أنه ينظر فى دقيق أمورهم ، مأخوذ من السوس . ولاتجوز الصفة على الله تعالى لأن الأمور لاتدق عنه » . ولعل هذا هو السبب فى أن الكلمة لم ترد بمعناها هذا فى كتاب الله . كما يقول القاموس المحيط : يسوس الأمر أى يقوم به . ومع هذا فإن أبرع الأوصاف الفقهية للسياسة ، حسبما نظن ، هو ماقال به ابن القيم الجوزية : « السياسة مايكون فعلا معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن

(١) أثار الأخوان المسلمون أول ما أثاروا قضية الدستور الإسلامى فى الجمعية التأسيسية التى كانت تعكف على إعداد الدستور الدائم للسودان فى النصف الثانى من الستينيات ، وقد صحبت إثارة الموضوع مزايدات تشعبت معها المرافعات حتى لم يعد من الممكن الوصول إلى صيغة ترضى أهل السودان ، مسلمهم ومسيحيهم ، حول ذلك الدستور

الفساد وإن لم يصفه الرسول ولانزل به وحى » .

وقد ظل الإنسان منذ أن نشأت المجتمعات البشرية المنظمة يحكم بالسياسة فحتى الرعاة فى الفلوات ، والجفاة فى البادية يؤمرون عليهم من يقودهم ، وكما يقال : « لا يصلح القوم فوضى لاسراة لهم » . والذى يصدق على المجتمع البدوى المتخلف يصدق من باب أولى على المجتمع المدنى ، وهذا هو حال المجتمعات الإسلامية . وقد عبر الشهرستانى عن طبيعة السياسة فى هذه المجتمعات تعبيرا بارعا حين قال : « لابد للكافة من إمام ينفذ أحكامهم ، ويقيم حدودهم ، ويحفظ بيضتهم ، ويحرس حوزتهم ، ويعبىء جيوشهم ، ويقسم غنائمهم ، ويتحاكمون إليه فى خصوماتهم ، وينصف المظلوم ، وينتصف من الظالم ، وينصب القضاة والولاة فى كل ناحية ، ويبعث القراء والدعاة فى كل طرف » (نهاية الاقدام فى علم الكلام) . بيد أن السياسة التى يحكمها ضمير اجتماعى غير واع فى المجتمعات المتخلفة تخضع فى المجتمع المستقر المنظم لضوابط ، وتحكمها مؤسسات ، وتنظمها حدود واضحة فاصلة يصطلح عليها الناس بوعى كامل ، وقصد صريح ، وكلما تطور المجتمع الإنسانى ، وتبدل حال الناس ومعاشهم أصبحت المجتمعات أكثر حاجة لضبط أجهزتها الحاكمة . وينطبق هذا بصورة أكثر على الدولة العصرية كما نفهمها اليوم ألا وهى دولة القومية ، والسيادة الوطنية ، والرقعة الأرضية المحدودة المعالم ، والجنسية ، وليبيت هذه الدولة هى الأمة التى عناها الإسلام ، ولا اهلوها هم من عنى الإسلام بخير أمة أخرجت للناس .

إن السياسة فى مثل هذه الدولة لايمكن أن تختزل فى شعارات هلامية أو تفهم على أنها تسلط عفوى ، وإنما هى مناهج واضحة ، ومؤسسات محددة تباشر الحكم والإدارة ، وتضبط الآداء . وقد نقلنا نحن المسلمين أغلب هذه المناهج والمؤسسات من دول الكفر والإلحاد . فإن كان هناك من يرفض هذه المناهج والمؤسسات باسم الإسلام وينعتها « بالطاغوتية والشيطانية » فلابد له من أن يقدم بديلا إسلاميا عنها يؤدى نفس الدور الذى تؤديه إن لم يكن أميز ، ويلقى نفس القبول الذى تلقاه إن لم يكن أكثر ، ويحقق للناس نفس العدالة والديمقراطية التى تحقق إن لم يكن أوفر ، ويضمن لأنظمة الحُكم نفس الدرجة من الاستقرار والانضباط إن لم يكن أكبر ، ولن يفيد فى هذه الحالة التلفع بالشعارات الداوية حول الشورى ، والأمر بالمعروف ، والحكم بما أنزل الله .. فالتفصيل فى كل واحدة من هذه الأمور واجب حتى يصطلح الناس على علم وبصيرة . فما هى مناهج الشورى الإسلامية الصالحة لمجتمع السودان المتراحب الذى تختلف تضاريسه الاجتماعية باختلاف تضاريسه الجغرافية ؟ وإلى أى تجارب هادية فى الإسلام سيعود بنا دعاة التأصيل والعودة للجذور ؟ أفسنعود مثلا إلى سقيفة بنى ساعدة ؟ أم نعود إلى هرقلية معاوية ؟ أو نعود إلى كسروية المأمون ؟ ثم ماهى نماذج الولاية الأميرية والتى تخضع لحساب عامة الناس ، وهو حساب قد يصل إلى حد عزل الحاكم ؟ هل هى سلطة ذى النورين عثمان رضى الله عنه ، والذى حسب الخلافة

ميراثا أورثه له الله فأبى الاعتزال ، وهو يقول كيف أخلع لباسا ألبسنيه الله ؟ أم هى سلطة الأمويين الذين أخذوا يورثون الحكم للأبناء ، القاصر منهم والفاسد ؟ ومن جانب آخر ماهو مفهوم المشاركة الشعبية فى الحكم فى بلد يسكنه المسلمون وغير المسلمين الذين لايربط بينهم إلا رباط المواطنة ؟ هل هى مشاركة المواطن المسلم ذى الحق الكامل فى الولاية ، والشهادة ، والمجاهدة للمواطن الكافر محدود الواجب ومنقوص المسئولية ؟ أم أن كليهما سواء كأسنان المشط في الحقوق والواجبات ؟ فالذى يريد أن يتحدث عن السياسة الشرعية يتوجب عليه ألا يجفل عن الإجابة عن هذه الأسئلة بالمراوغة الخادعة والاقتسار المخل للأحاديث الشريفة ، والهروب من المواجهة الموضوعية للحقائق التاريخية والاجتماعية وهو يستعرض التجارب الإسلامية فى الحكم .

الفقه الدستورى وفلاسفة التبرير والحيل :

ويفيد كثيرا أن نرجع البصر كرة أو كرتين لنرى كيف تطورت الدولة فى الإسلام ، وننقب عن المثل التى اهتدت بها ، ونستعرض المؤسسات التى أقامتها ، ثم نرى من بعد هل انغلقت هذه الدولة على نفسها أم أخذت من تجارب الإنسانية المعاصرة لها مما لم يكن يعرفه مجتمع المدينة المثالى ؟ ثم ماهو مدى اتفاق الفقهاء على أنماط الحكم تلك ومناهجها ؟ ومبتغانا من كل ذلك الاستعراض هو التعرف على كم من تلك المناهج يصلح لعالم اليوم . وبالرغم من أن موضوع الحكم فى الإسلام قد حظى بقدر غير يسير من الدراسة فى الفقه الإسلامى فإن تناول قضايا الأمة والسلطة والعدل كان تناولا محدودا . فمن الناحية النظرية لم يكتب فى هذه القضايا بصورة متكاملة غير الفارابى ، والذى سماه بعض المحدثين بجان جاك رسو العرب . وقد انتهج الفارابى فى دراسته للدولة نهجا طوبائيا رسم فيه هيكلا متكاملا للدولة المثالية (المدينة الفاضلة) وهو يسعى لتطويع أفكار أفلاطون فى الجمهورية وأفكار أرسطو فى السياسة للقيم المثلى التى جاء بها الإسلام .

وفيما عدا مؤلفات الفارابى فإن ماتبقى من مؤلفات كان جانب كبير منها هو محاولات للتبرير مثل كتابى الماوردى (قوانين الوزارة وسياسة الملك) و(كتاب الأحكام السلطانية) وكتاب معاصره أبى يعلى الفراء ، وقد عاش كلاهما فى القرن الحادى عشر الميلادى . خدم الماوردى فى بلاط الخليفتين القادر بالله والقائم بأمر الله مما يجعل من أفكاره محاولة تبريرية للممارسات السلطانية السائدة .. وعلى أى فبالرغم من أن آراء الكاتبين لاتمثل أكثر المذاهب ذيوعا كالمذهب المالكى والمذهب الحنفى (فقد كان الأول شافعيا والثانى حنبليا) إلا أن المستشرقين وكثيرا من مؤرخى الإسلام المعاصرين حسبوا مؤلفات الماوردى والفراء هى التعبير الوحيد المتكامل للفقه الدستورى الإسلامى . فهذا هو رأى بروكلمان فى دائرة المعارف الإسلامية ، ورأى سوفاجييه فى مقدمته لدراسة الفكر الإسلامى ورأى السير هاملتون جب فى دراساته عن حضارة الإسلام .

بيد أن الفكر السياسى الإسلامى ، بجانب دراسات الماوردى والفراء المتكاملة ، عرف العديد من الاطروحات التى تعكس التصور الإسلامى للحكم مثل توجيهات الخلفاء ، كأبى بكر وعمر وعلى وعمر بن عبدالعزيز ، للولاة والعمال على الأمصار ، ومثل رسائل النصح للحكام ككتاب الغزالى (التبر المسبوك فى نصائح الملوك) ، وكتاب (الخراج) لأبى يوسف ، وكتاب (الخراج) ليحيى بن آدم ، وكتاب (الأمامة والسياسة) لابن قتيبة ، و(رسالة الصحابة) لأبى المقفع ، و(أدب الوزير والوزارة) للماوردى . ولا نستثنى فى هذا الاستعراض للآثار الفقهية الدستورية تناول ابن سينا للموضوع فى كتابه (الشفاء) وتناول ابن خلدون له فى (المقدمة) ، وقد اتجه الأول اتجاها فلسفيا سعى من ورائه إلى ترتيب الدولة ترتيبا عقلانيا تتسلسل فيه السلطة من الأمراء إلى الرؤساء فالوزراء ، وكل واحد من هؤلاء عقل يسيطر عليه العقل الأول منه لتميزه عليه . ويقول ابن سينا إن عقل الرئاسة يخدمه الكل بالفعل وبالملكة ويطيعونه وينقادون إليه والخروج عليه كفر بيد أن ابن سينا لايجعل هذه الطاعة طاعة مطلقة بل يضيف أنه « إذا ظهر أى حكم منقوص فعليهم مساندة الخارجين عليه » . فالدولة ، فى تقديره ، مشاركة بين الناس يضبط العلاقة فيها ما سماه بالسنة والعدل ، ويستشف المرء من مقولة ابن سينا مبادىء هامة هى : عقلانية الحكم ، ورشاد الحاكم ، والمشاركة بين الناس ، والطاعة ، وتوقير الحكم والحاكم ، وحق الناس بل واجبهم فى الثورة على الحاكم المنقوص ، وقيام الحكم على السنة والعدل ، ثم تسلسل القيادة .

أما الثانى (ابن خلدون) فقد ربط بين الدولة والحضارة ... ففى فلسفته لا دولة مع البداوة . كما ذهب ابن خلدون فى تحليله للسياسة الشرعية إلى الفصل بين السياسة والشريعة . يقول ابن خلدون : « حيث لايوجد عمران لاتوجد دولة » ... كما يقول إن الكلام فى « وظائف الملك والسلطان ورقيه إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر لابما يحفها من أحكام الشرع » . فالسلطة عنده ضرورية كوازع للعامة لا الأتقياء الذين تزعهم نفوسهم . على أنا نقدم على كل هذه المؤلفات والرسائل كتيب الامام ابن تيمية حول السياسة الشرعية . وقد كتب ابن تيمية تلك الرسالة بطلب من الملك الناصر محمد بن قلاوون ، إلا أن الشيخ الإمام قد جعل من رسالته تلك دستورا متكاملا للحكم بمقاييس ذلك الزمان . وقدم الإمام لكتابه بقوله تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل . إن الله نعما يعظكم به ، إن الله كان سميعا بصيرا * يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » (النساء ٥٨ ـ ٥٩) .

فجماع السياسة العادلة عند ابن تيمية هو رد الأمانات إلى أهلها ، وأهلها هم عامة الناس . وقد استخلف الله الإنسان على الأرض ، والإنسان هو الأمة كلها لا

ولاتها أو صفوتها ، وماتفويض الله الأمر لهم إلا ائتمان لهم على حقوق الناس ، وعلى هؤلاء الولاة رد الأمانة إلى أهلها غير منقوصة . وبهذا الفهم فإن على الناس طاعة الإمام مالم يؤمروا بمعصية . كما على الإمام العادل نحوهم وحماية حقوقهم وفى قول الشيخ الإمام إن « المقصود الواجب فى إصلاح الولايات إصلاح دين الخلق الذى متى فاتهم خسروا خسرانا مبينا ولم ينفعهم مانعموا به فى الدنيا . وإصلاح مالا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم وهو نوعان : قسم المال بين مستحقيه ، وعقوبات المعتدين » . فالعدل ، إذن ، هو قوام السياسة الشرعية بل هو أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، وبين الفرد والفرد وبين الفرد والجماعة ، وبين الفرد ونفسه ، وقد أمر الله بهذا العدل حتى النبى المعصوم : « وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم » (الشورى ١٥) ، كما أمر به الفرد : « ولايجرمنكم شنآن قوم على ألاتعدلوا ... » (المائدة ٨) ولم يقف عدل الرسول (ص) على المسلمين وحدهم بل تعداهم إلى المعاهدين . ففى الصحيفة « إلا من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته أو انتقصه أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة » . ولاشك فى أن هذا الفهم الواعى لشمولية العدل فى الإسلام هو الذى قاد الإمام المبتدع محمد عبده للقول بعدم تعدد الزوجات انطلاقا من قوله تعالى « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » (النساء ١٢٩) فالعدل فى شرع الإسلام يسبق الزواجر ، والحكم الصالح يسبق القطع والرجم والجلد .

إن الذى يحملنا على الاشارة إلى إسهام الفقهاء الإسلاميين فى السياسة الشرعية أو مانعرفه اليوم بالفقه الدستورى سببان :

أولهما : هو اعتماد الكثيرين من الفقهاء المحدثين على المعارف الفقهية التقليدية لتطبيقها حرفيا على الواقع المعاصر بدلا من الاسترشاد بها بعد تحليلها تحليلا علميا موضوعيا فى الإطار التاريخى الذى نشأت فيه .

وثانيهما : هو الكشف عن حقيقة هذا الفقه . فقد كانت هناك مدرستان لعبتا دورا هاما فى الفكر الدستورى الإسلامى : مدرسة التبرير للحكام ومدرسة المناهضة للجور . ولاقت المدرسة الأخيرة عنتا كبيرا من الحكام حتى فى تناولها للقضايا الفلسفية ، التى لاتمس السلطان الحاكم فى حاكميته وسلطانه . وماكان كل الخلفاء والأمراء فى برغماطية معاوية بن أبى سفيان الذى كان يقول : « إننى لا أحول بين الناس وألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا » . وبعبارة أخرى أراد معاوية أن يقول بأنه لن يحول بين رجل والتعبير عن رأيه ما لم يمس ذلك التعبير حق امير المؤمنين فى الإمارة والسلطان . إلا أن الغرور قد حمل بعض الأمراء على تعذيب الفقهاء لاختلافهم الرأى معهم ، حتى فى قضايا تجريدية مثل خلق القرآن ، كما وقع للإمام أحمد بن حنبل مع الخليفة المعتصم . وعلى كل فقد برزت بين هاتين الطائفتين من الفقهاء طائفة أخرى قاصرة بكل المعايير الخلقية بالرغم من كل ما حباها الله به من علم ، آلا وهم أولئك الذين لاذوا بالتقية خشية بطش السلطان أو هوس العامة . وكان أولئك الفقهاء يسمون انتهازيتهم هذه بعلم الحيل ،

الأمر الذى قاد إلى النفاق الفكرى ، خاصة فى العصر العباسى .

إن محنة الفكر الدستورى الإسلامى ، أكثر من أى باب آخر من أبواب الفقه ، هو ارتباطه بالسلطة الحاكمة . ولهذا فقد أصبحت مقولة الإسلام دين ودولة ـ مع كل صدقها ـ مصدر إضعاف لتطور هذا الفقه تطورا طبيعيا . فتطور الفقه الدستورى الغربى ، مثلا ، قد جاء جله نتيجة للصراع بين الدولة والكنيسة وقد كانتا سلطتين متوازيتين مستقلتين ، وكان لابد لكيما يحسم هذا الصراع من وضع ضوابط محددة للسلطة والمسئولية والواجبات . أما فى إطار الدولة الإسلامية ، خاصة عقب الفتنة الكبرى ، فقد كان كثير من الفقهاء جزءا من ديوان الحاكم ، دورهم الأساسى هو تبرير الملك المنقوص وإضفاء ثوب الشرعية الإسلامية على كل مروق عن الجادة ، وعوج عن المحجة البيضاء . ولم يكن هذا هو حال مجتمع الإسلام فى مدينة الرسول (ص) فى أوائل عهدها فقد كان مجتمع المدينة مجتمعا متكاملا تضبطه أحكام أصدرها الرسول (ص) وهو يستلهم كتاب الله وواقع أمته ، وهبت من بعده عجاجة عاصفة تبعتها ردة إلى أعراف الجاهلية فانبرى لها أبوبكر ثم عمر يطفئانها ويعيدان للدين رواءه ورونقه . ثم جاءت من بعدهما فتنة أوقدت نيرانها على عهد عثمان ولم يفلح فى إطفائها حتى قتله إلى أن انتهى الأمر إلى بنى أمية الذين شغلتهم الدنيا ، ثم بنى العباس الذين استهوتهم مباهجها فتلاهوا بها عن الحكم حتى صاروا تبعا للفرس والترك . ولنا لقصة هذه الفتنة عودة .

ومن جانب ثان أصبح الخلاف فى قضايا الحكم والسياسة ، وكلها قضايا دهرية ، خلافا دينيا أكثر منه خلافا فكريا . وعمق من هذا الخلاف الدينى السياسى الصراعات الطائفية التى استشرت فى ديار الإسلام . وما عنّ لهؤلاء الفقهاء المتشاجرين أن الطائفية الوحيدة التى بشر بها الإسلام هى طائفية العلم والفقه والتقوى « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » (التوبة ١٢٢) .

فلا غرابة إذن فى أن يكون كل كتاب الماوردى محاولة لتبرير حكم أهل السنة ومناهجهم فى الحكم مما حمله على إغفال الأثرين الشيعى والمعتزلى على الفكر السياسى والفقه الدستورى ، علما بأن المعتزلة هم أقرب الفقهاء فى هذا الباب لروح الإسلام وبالتالى لمتطلبات عصرنا هذا . وقد ذهب الماوردى فى تجاهله للمعتزلة إلى حد إغفال الخليفة المأمون وهو الملك الشمس فى دولة بنى العباس لا لسبب ، فيما نحسب ، إلا مناصرته للمعتزلة . نقول هذا دون انتقاص من جهد الماوردى ، خاصة فى توصيفه للوظائف الدستورية ، وتحديده معايير صارمة للولاية ، وتأكيده على مبدأ العدالة فى الحكم . ومع هذا فلم يمض الماوردى مع منطقه إلى نهاياته فيقول ، كما قال المعتزلة ، بجواز عزل الحاكم الظالم . وقد ظل أغلب فقهاء أهل السنة يبررون بقاء الخلفاء الظلمة والمنحرفين بدعوى أن عزلهم قد يقود إلى الفتنة ولذا يرجح الإبقاء عليهم مع ظلمهم . وهذا هو الرأى الذى ذهب إليه

عبدالله بن عباس وهو يعارض المطالبين بعزل عثمان ، مستشهدا بالحديث « من رأى من أمير شيئا فكرهه فعليه بالصبر فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا إلا مات ميتة جاهلية » .

وإن كنا قد وقفنا عند ابن تيمية فما هذا إلا لتفرده بين جميع فقهاء أهل السنة بشمول نظرته ، ونفاذه إلى روح الإسلام ، وتجافيه لمنافقة السلاطين . وحذا حذو ابن تيمية تلميذه ابن القيم الذى حلق برسالة أستاذه إلى آفاق فكرية سامقة وهو يسعى للموافقة بين الشريعة والسياسة والحقيقة والعقل . فالسياسة الشرعية عند ابن القيم فى (أعلام الموقعين) لا يشترط أن يكون قد نزل بها وحى أو وضعها رسول إذا ما حققت للناس الصلاح ، ونأت بهم عن الفساد . ويقول ابن القيم : إن السياسة تنقسم إلى صحيح وفاسد « الصحيح هو قسم من أقسام الشريعة لاقسيم لها ، والباطل ضدها ومنافيها » . ولذا فكل مافيه خير ولا يتعارض مع الشرع فهو شرع بحكم العقل . وبالرغم من انتماء ابن القيم للمدرسة الحنبلية فإن بعضا من الحنابلة قد آخذه على قوله بأن السياسة هى مايكون أقرب إلى الصلاح وإن لم يضعه الرسول ولانزل به وحى مما حسبوه خروجا على الحنبلية ، وكان من بين هؤلاء النقاد العالم الجليل أبوالوفاء ابن عقيل . إلا أن ابن القيم لم ينخذل أمام معارضيه أولئك ، بل ذهب يرد على ابن عقيل ويقول : « إن أردت بقولك (إلا ماوافق الشرع) أى لم يخالف مانطق به الشرع فصحيح . وأن أردت أن لاسياسة إلا مانطق به الشرع فغلط . فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل مالايجده عالم بالسنن . ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف فإنه كان رأيا اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة » . إذن فمناط الاختيار فى السياسة ، عند ابن القيم ، هو مصلحة الأمة لا إجماع الفقهاء ، ولا حتى أحكام الخلفاء الراشدين ما لم يكن هذا الأمر منافيا لما ورد فى الكتاب والسنة المطهرة . وتختلف مناهج الوصول الى المصالح باختلاف العصور والدهور والتى يتبعها ، بالضرورة ، اختلاف فى المصالح والمطامح ، وقد كان لابن القيم رأى واضح فى الذين يضيقون فى أحكام الشرع فيعطلون مصالح العباد ويتقاصرون بالشريعة . يقول ابن القيم فى كتابه (الطرق الحكمية) إن مثل هذا التضييق إنما هو « مزلة أقلام ومضلة إفهام ، وهو مقام ضنك ، ومعترك صعب ، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود ، وضيعوا الحقوق ، وجرأوا أهل الفجور على الفساد ... جعلوا الشريعة قاصرة لاتقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها ، وسدوا على نفوسهم طرقا صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له ، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعا أنها حق مطابق للواقع ، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع . ولعمر الله أنها لم تناف ماجاء به الرسول وإنما نافت مافهموه من شريعته باجتهادهم والذى أوجب لهم ذلك » .

الفكر السياسى الإسلامى والتحدى الكبير :

إلا أن أكبر تحد للفكر السياسى الاسلامى هو قيام الدولة الوطنية أو القومية ،

وبروز مفاهيم ومؤسسات جديدة للحكم الشورى العادل ، وظهور نظريات مستحدثة فى الاقتصاد تفى باحتياجات الإنسان الأساسية المتطورة بتطور الزمان . وبعبارة أخرى فقد شهد الإنسان المسلم من حوله جهدا فكريا لتفسير التاريخ وجهدا عمليا لتغيير الواقع الفاسد يتقاصر دونه الفقه التقليدى . وبدلا من أن يحاول الفقهاء المحدثون تسور هذا الواقع بأعمال الذهن ، واستنباط فكر إسلامى جديد يتلاقح مع الفكر المعاصر ، كما فعل الأسبقون أخذوا فى الانغلاق على أنفسهم وإطلاق التهم على عواهنها ضد كل ماهو مستحدث باعتباره جاهلية أو هرطقة . وما أضر الفكر الإسلامى وحال دون تطوره إلا ذلك التعبير الهلامى « بدعة » والتى أصبحت تطلق على كل محاولة للتجديد ، وتستخدم لإرهاب الخصوم ، فكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار . ونتيجة لهذا الإرهاب الفكرى أصبح الحوار العقلانى مستحيلا كما أصبح التطور الإنسانى هو الكفر الحديث .

وهكذا بدأ التمزق فى جسد المجتمع الإسلامى والذى أخذت تتجاذبه قوتان ، قوة دفع داخلية تنبع من فطرة متأصلة وميراث ثقافى راكز فى الوجدان وقوة خارجية هى الواقع الذى يعيشه الإنسان ، والأنظمة التى تحكمه وتعين - بكل نجاحها وإخفاقها - على حل مشاكله اليومية ، وزاد من هذا التمزق بروز كهنوت إسلامى أدعى لنفسه حق الحفاظ على الميراث والتراث ، ولم يعرف الإسلام فى قديم عهده مثل هذا الكهنوت الذى وفد إلينا من عصور الانحطاط الفكرى خاصة عهود الأيوبيين والمماليك . ففى قديم عهده لم يعرف الإسلام مايسمى بطائفة رجال الدين وإنما عرف الفقهاء والفلاسفة المتكلمة وكان أغلبهم ، كما أوردنا ، أصحاب مهن وحرف ، ولذا لم يعرف عنهم الاتجار بالدين ، ولا كان الإسلام عندهم بضاعة تزجى ، كان من بين هؤلاء العلماء الطبيب ، وكان منهم معلم الدين ، وكان منهم القاضى ، وكل عاكف على علمه ، وقد عرف السودان كثيرا من هؤلاء الفقهاء الأفذاذ الذين لعبوا دورا كبيرا فى الحفاظ على مواريث الإسلام لايبتغون غير مرضاة الله وهم يعلمون الناس العمل والدين ، وقد ذكر ابن الجوزى أن عمرا كان يستعمل قوما ويدع أفضل منهم لبصرهم بالعمل . كما روى أبو عبدالرحمن السلمى : « حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن عثمان بن عفان وعبدالله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبى (ص) عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا مافيها من العلم والعمل ، قالوا تعلمنا من القرآن العلم والعمل » . فالتفقه فى الدين هو أيضا الإلمام بالحياة .

وعلى كل فقد أخذت هذه الطائفة من القساوسة ، على أخريات أيامنا ، تحملنا على الظن بأن الدولة الإسلامية رديف للدولة الدينية بل هى الدولة التى يتصدرها ويقرر باسمها رجال الدين ممن يتحدثون بغير علم عن الدساتير ، وعن الاقتصاد ، وعن التربية ، وكل هذه معارف متخصصة لايخوض فيها إلا من أوتى العلم بها ، وألم بتجاربها القديمة والمستحدثة ، وخبر مناهج بحثها وتحليلها . وماهذه المناهج والتجارب إلا أمور اصطلح عليها الناس وقبلها المسلمون الذين يريدون أن يعيشوا إيمانهم بدلا من أن يصبحوا ركاما تاريخيا رتيبا ، تماما كما قبل المتقدمون من

فلاسفة الإسلام من قبل المنهج الأرسطي وبنوا أحكامهم عليه . وما درى هؤلاء الفقهاء ولا درى من يحتضن دعواهم بأنهم يسددون ، بفعلهم هذا ، طعنة قاتلة إلى النظرية القائلة بأن الدين الإسلامي جزء من الحياة . فالإسلام لن يصبح جزءا من الحياة إلا بصيرورة كل مسلم رجل دين ... العالم في مختبره ، والاقتصادي في مكتبه ، والقانوني في ديوانه ، والمعلم في معهده ، والجندي في ثكنته ، بيد أن كل واحد من هؤلاء أدرى بفنه من الفقيه الذي يروى له كيف كان العلم ، وكيف كانت الأموال ، وكيف كان الفقه ، وكيف كان الجهاد في عهد أبي حنيفة ... فلا العهد هو العهد ، ولا اللغة هي اللغة ، ولا المؤسسات هي المؤسسات .

ونكرر القول بأنه مما يحز في النفس تقاصر قامات هؤلاء الرجال أمام من سبقهم من علماء الدين الذين عاشوا قبل قرن أو بعض القرن من الزمان ، مثل الإمام العلامة الشيخ محمد عبده الذي لم يستنكر فحسب الحديث عن السلطة الدينية بل أيضا عن السلطة السياسية التي تدين بالإسلام . يقول الإمام « أصل من أصول الإسلام ، وما أجله من أصل ، قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها . هدم الإسلام بناء تلك السلطة ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم ، إن الرسول كان مبلغا ومذكرا لا مهيمنا ومسيطرا ، فالمسلمون يتناصحون ثم هم يقيمون أمة تدعو إلى الخير وهم المراقبون عليها . وتلك الأمة ليس لها عليهم إلا الدعوة والتذكير والإنذار . فليس في الإسلام مايسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه . إن الإسلام لم يجعل للخليفة ولا للقاضي ولا للمفتي ولا لشيخ الإسلام أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام . ويمضي الشيخ الإمام للقول بأن « ليس في الإسلام سلطة دينية سوى الموعظة الحسنة ، والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر . وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لإعلاهم يتناول بها أدناهم » . (الأعمال الكاملة للشيخ الإمام) . أو ليس من الغريب حقا أن يكون هذا هو رأي شيخ الإسلام قبل قرن من الزمان ثم يجيئنا اليوم ، في عصر حرب النجوم ، من يريد أن يجعل من حاكم السودان ، وهو من نعرف ، ليس خليفة على المسلمين فحسب بل إماما يؤم الناس في الصلاة ، ويفسر الآيات والأحاديث ، ويجتهد الرأي في الدين .

مهما يكن من أمر فقد سار على هدى الشيخ الإمام عبده الثقاة من علماء مصر مثل الشيخ مصطفى المراغي . كتب الأستاذ المراغي في عام ١٩٢٧ م ، مقتفيا خطى أب التجديد الديني في عهد النهضة ، يقول : « لما كانت نصوص الكتاب والسنة لاتفي بتفصيل الحوادث جميعا في كل زمان ومكان كان من المحتم أن يوضع من النظم مالا يخرج من قواعد الشريعة العامة مما يكون الغرض منه الوصول إلى الحق والخروج من الباطل ورد الظالمين عن ظلمهم وتوفير أسباب السعادة والهناء للعباد » ... (بحوث في التشريع الإسلامي) ... وقد ذهب مذهب الشيخين الأستاذ عبدالوهاب خلاف وهو يتحدث عن السياسة الشرعية في مؤلفه (السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية) ويقول بأن هذه السياسة إنما هي « تدبير الشئون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ورفع المضار

مما لايتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين » . فأين كل هذا الاجتهاد الإسلامى الواعى من آراء فقهاء « الصحوة » فى السودان ، اللاهثين لتكبيل إنسان القرن العشرين بمنظومات أبى حنيفة والشافعى .

الشورى الإسلامية والصفوة الحاكمة :

هذا ماكان ـ فى اختصار مفيد ـ من أمر الجانب النظرى ، فما هو الجانب العملى التطبيقى لكل هذه المبادىء فى واقع الخلافة الإسلامية ؟ وبعبارة أخرى كيف طبقت مفاهيم السياسة الشرعية فى الدولة الإسلامية ؟ وماهى المؤسسات العملية التى ابتدعت لتطبيقها ؟ ومرة أخرى نقول بأن التلفع بشعارات الشورى ، والولاية ، والبيعة لايفيد إن لم نوضح معنى هذه الشعارات ، وكيف مورست على أرض الواقع ؟ وماهى القسمات والملامح للمؤسسات التى طبقتها ؟ وإلى أى مدى تنطبق هذه التجارب على واقعنا المعاصر ؟ ومن الجانب الآخر لابد لنا من تناول الصراع السياسى الذى دار حولها : ماهى دواعيه ؟ وماذا كانت نتائجه ؟ وكم من تلك الدواعى وهذه النتائج يمت بصلة للإسلام ؟ ثم نأتى من بعد لحديث مقتصر حول نماذج الدولة الإسلامية الحديثة ومن بين تلك النماذج التجربة الإسلامية النميرية .

ولنبدأ الحديث حول المبادىء والمؤسسات بعمدة نظام الحكم فى العصر الحديث ألا وهو الديمقراطية والتى وقف بنا الدعاة الصحويون فى تحليلهم لها عند ترديد قوله تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » (الشورى ٣٨) ، فما الذى تعنيه هذه الشورى ؟ وكيف مورست ؟ أن الرؤية الكاملة للشورى لاتتم إلا ضمن إطار متكامل لنظام الحكم . والإطار المتكامل فى المجتمع المعاصر هو إطار الأحزاب السياسية المتعددة والشمولية ، وإطار الدوائر والكليات الانتخابية ، وإطار الناخب الفرد ، وإطار الصحافة ووسائل الإعلام المتنوعة ، وقد أخذت الدول الإسلامية ، كغيرها من دول العالم ، كل هذه المناهج والمؤسسات من الدول الأوربية التى تلقى بكل ثقلها الحضارى علينا ، وهم الأعلون ونحن الأذلون .. وأى ذل أكثر من أن يعيش المرء مستهلكا للحضارة لا صانعا لها . ولكيما لايغرقنا المنافقون فى حديث فاقد المعنى حول تميزنا الحضارى فيما مضى من الزمان نعيد القول بأن الحضارة التى نتحدث عنها هى الطائرة التى تقلنا عبر أصقاع العالم ، وهى المذياع والتلفاز اللذان نستخدمهما لبث أفكارنا ، وهى جهاز الكمبيوتر وشرائح السليكون المستحدثة والتى كادت تجعل من الكمبيوتر عقلا للإنسان الحديث ولسانا يعبر عنه ، وهى الديمقراطية التى أتاحت لآية الله الخمينى أن يخاطب شعبه ويعبىء أنصاره من ضواحى باريس فى فرنسا « الداعرة » لا من النجف الأعظم . فأوربا عندما تتحدث عن حضارتها لاتباهى بأغسطس وماركوس أورليوس وإنما بإنجازاتها الشاخصة والتى نعب منها وننهل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لقد عرف الإسلام أول ماعرف السياسة الشرعية فى دولة الرسول عليه أفضل الصلوات . ثم الشيخين من بعده . وكانت قيادة الرسول (ص) تقوم على المشاركة الجماعية فى الرأى فى كل أمر يهم المسلمين ولم يصدر به وحى . كان هذا شأنه (ص) فى أمور السلم كما فى الحرب ، فما عزم الرسول (ص) على أمر إلا بعد مشاورة صحبه : « وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل » (آل عمران ١٥٩) وقد حملت آية الشورى الرسول على الاستئناس برأى صحبه حتى الذين اختلفوا معه فى الرأى ، « فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر » . ولم يعمد الرسول (ص) طوال سنى ولايته أمر المسلمين إلى تركيز السلطات فى يده بل ظل يولى الأمر لصحبه دون تمييز عدا ماتقتضيه اعتبارات القوة والأمانة . فكان كل منهم موكلا بما هو مقدر له ... فمنهم الولاة مثل عتاب بن أسيد والى مكة ... ومنهم التراجمة مثل زيد بن ثابت ... ومنهم السفراء مثل عمرو بن أمية وحاطب بن بلقعة (أولهما سفيره لنجاشى الحبشة . وثانيهما سفيره لمقوقس القبط) . كما كان الرسول (ص) يعجم أعواد صحبه ليطلع على وجوه قدراتهم وضعفهم ويقول : « أرحم أمتى أبوبكر ، وأشدهم فى دين الله عمر ، وأصدقهم حياء عثمان ، وأتقاهم على ، وأعلمهم بالحرام والحلال معاذ بن جبل ولكل أمة أمين ، وأمين هذه الأمة أبوعبيدة بن الجراح » . وماحملت الرسول (ص) قربى ولا آصرة على أن يقرب منهم واحدا على الآخر إلا بقدرته وتقواه . فكان أن قدم عمرا وخالدا على أصحاب السابقة فى الإسلام الذين دخلوا فى رحابه قبل الهجرة بل استقبلهما وهو يقول لصحبه : « ألقت إليكم مكة بأفلاذ أكبادها » وقد كانا كلاهما أسدين هصورين ما انتكست لهما راية ، ولا انكسرت لهما قناة ، وهما يجاهدان فى سبيل الله .

ومضى الرسول (ص) إلى الرفيق الأعلى ليخلفه فى حكم المسلمين تابعاه الراشدان أبوبكر وعمر ، ومضيا ، هما الآخران ، يدبران أمر المسلمين دون أن يعرفا حياء فى الدين حتى دان لهما الناس وأستأنس لحكمهما العباد ، ومع هذا فقد حرص الشيخان على الشورى فى كل أمور المسلمين بل ظلا يحضان الناس على نصح الحاكم وتقويمه إن زاغ عن الحق ... فعل هذا أبوبكر وهو يقبل العهد ، وفعله عمر وهو يمد يده مبايعا . كانت تلك هى دولة المدينة ، وهى دولة لاتتكرر بنماذجها الخلقية بل هى أقرب إلى المثل الأعلى الذى يسعى الناس للاقتداء به . وقد كان أصدق الكتاب تعبيرا عن هذه الحقيقة هو ابن خلدون حين أسماها بدولة الخوارق التى يستميت الناس وراءها دون حاجة لعصبية . « لما شمل الناس من طبيعة الانقياد والإذعان ومايستفزهم من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعة » (المقدمة) . ولكن ما إن مضى الراشدون حتى استقر الحكم على العادة ألا وهى الملك السياسى فيما يروى مؤرخ العرب الكبير . فدولة الخوارق هى الدولة التى تسعى لحمل : « الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار » . وبالرغم من مناصرة ابن خلدون لمعاوية لأنه بعصبيته وتسلطه قد منع الفتنة إلا أنه ذهب للقول بأن الدولة التى تقوم على الوازع

العصبانى والسلطانى لاتعدو أن تكون ملكا عضوضا . وفى هذا الشأن يقول ابن خلدون : « وهكذا كان الأمر لمعاوية ومروان وابنه عبدالملك والصدر الأول من خلفاء بنى العباس إلى الرشيد وبعض ولده . ثم ذهبت معانى الخلافة ولم يبق إلا رسمها ، وصار الأمر ملكا بحتا وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت فى أغراضها من القهر والتقلب فى الشهوات والملذات » .

فالدولة الإسلامية إذن تتراوح بين مرحلتين ، أولاهما : هى مرحلة الخوارق وثانيتهما : هى مرحلة الطغيان والذى لم يكن معه مكان للشورى أو المشاركة . ومابين المرحلتين وقعت فتنة جائحة هى فى جوهرها صراع على السلطة بل ارتداد فى الكثير من مظاهره إلى الجاهلية الأولى ، ولنا لهذا الموضوع عودة . وعلنا نقف هنا عند حد القول بأن محنة الخليفة الراشد الثالث أمير المؤمنين عثمان بن عفان كانت كلها نتاجا طبيعيا لغياب الشورى . فقد أبى عثمان أن يسمع نصيحة الصحابى الجليل أبى ذر حول ماحسبه أبو ذر تبديدا لمال المسلمين وإنفاقا له فى غير وجهه ، فنفاه عثمان إلى الربذة . أبى أمير المؤمنين أن يستمع لنصيحة صحابى جليل مثل أبى ذر مؤثرا الإستجابة إلى نصح أعرابى خبيث هو عبدالله بن عامر الأموى الذى قال له : « أرى لك يا أمير المؤمنين أن تشغلهم (أى الصحابة المناوئين) عنك بالجهاد حتى يذلوا لك ولاتكون همة أحدهم إلا فى نفسه وماهو فيه من وبر دابته وقمل فروته » (شرح ابن أبى الحديد) ، كما أبى عثمان الانتصاح برأى على بن أبى طالب وهو يترجاه بألا ينقاد لمستشار السوء كاتبه مروان بن الحكم وهو الآخر أعرابى متآمر خبيث مذهب ، وأى تآمر وخبث أكثر من أن يدس مروان على عثمان خطابا يرسله إلى واليه فى مصر عبدالله بن سعد ليطلب إليه فى ذلك الخطاب قتل الرسول الذى يحمله . وكانت تلك قاصمة الظهر ، فقد جاء الصحابة إلى عثمان بعد أن تكشف الأمر يعاتبونه فينكر علمه بالخطاب المدسوس ، فيجادلونه بالقول : « إن كنت كاذبا فلا إمامة لك وإن كنت صادقا فلا يجوز أن يكون إمام بهذه المنزلة من الغفلة حتى يقوم عليه كاتبه بهذا الأمر العظيم » (الجهشيارى : الوزراء والكتاب) . ومهما يكن من أمر فقد كانت الشورى فى ذلك المجتمع أمرا محدودا بين أهل الحل والعقد ، فلم يكن للعامة رأى ، كان ذلك الرأى فى اتخاذ القرار السياسى أو اختيار الحاكم . وكان أهل الحل والعقد هؤلاء هم الصفوة . بيد أنا لانرى فى ذلك الأمر إهدارا للديمقراطية ؛ لأن هذه الصفوة كانت تعتمد على سند حقيقى لا وهمى ... كانوا هم السادات برضاء الناس لأنهم خيار الناس . إلا أن هذا النموذج الذى يقوم على الاعتبارات الذاتية ، لايصلح فى ظل عهود أصبح للحكم فيها مناهج ومعايير موضوعية للاختيار ، وتفرق الناس فيها شيعا ومدارس وأحزابا ، ولهذا السبب فقد أجمع الأقدمون على إختصار الشورى على أهل العلم ، فقد فسر القرطبى ، مثلا « وشاورهم فى الأمر » بأنها تعنى الأمر المنقح لا ركوب الرأى دون روية . ويعتبر القرطبى الشورى قاعدة شرعية لازمة **ومن لايستشير أهل العلم والدين فعزله واجب** . ولكن هل يكفى ونحن أمام مبدأ عام قال به الكتاب الكريم ، واقتدى به

المرسلون ، وسار على نهجه الصاحبان ، وتبعهما من بعد على وعمر الثانى (عمر بن عبدالعزيز) .. وكان على ، مع قوة حجته وعارضته ، يحسن المشاورة ويقول « نعم المؤازرة المشاورة ، وبئس الاستعداد الاستبداد » ... هل يكفى ترداد آى الذكر الحكيم أو اقتسار تلك التجارب الإسلامية خارج إطارها التاريخى لنجد فيها النموذج الصالح لهذا العهد ؟ أم أن على فقهاء العصر الاجتهاد المبدع لتصميم مؤسسات جديدة تستهدى بالقيم التراثية وتصلح للتطبيق فى عالم اليوم . ويصبح هذا السؤال أكثر إلحافا طالما قال القائلون من فقهاء الصحوة بأن كل ماهو مستحدث بدعة ، ومثل هذا القول سمعناه فى السودان الجديد وإن لم نسمعه عند الهداة الثقاة من أئمة النهضة قبل قرن من الزمان ، ونعود مرة أخرى للشيخ الإمام محمد عبده والذى قال : « شاورهم فى الأمر للوجوب لا الندب ... والشورى فى الأمور الشرعية الواجبة ... ومعلوم أن الشرع لم يجىء ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام ، ولا طريقة معروفة للشورى عليهم ، فالشورى واجب شرعى وكيفية إجرائها غير محصورة فى طريق معين . فاختيار الطريق المعين باق على الأصل من الأباحة والجواز » ، (الشيخ رشيد رضا . تاريخ الإمام) . ورأيناً يتفق مع رأى الإمام المجدد فى أن كل مايحقق الشورى والمشاركة فى الحكم حتى وإن أتانا من دول الكفر وصلح لعصرنا وزماننا هو الشور الذى قال به الإسلام ... كان اسمه الليبرالية ، أو الديمقراطية بكل بطونها وأفخاذها . فإن كان هناك من يقول بغير هذا فعليه أن يقدم للناس نموذجه الإسلامى المتفرد والذى يصلح لهذا الزمان

وفى واقع الأمر فإن المفكر الإسلامى المجدد الذى يبحث عن جذور الحكم الشورى الديمقراطى فى الإسلام عليه أن يذهب أبعد من آى الشورى ، ماورد منها فى (آل عمران) وماورد فى سورة الشورى ، عليه أن يذهب إلى حض القرآن للمسلمين على التعبير الجهور عن الرأى ، والنهى القاطع عن التبعية العمياء . فهذا ، علِم الله ، هو جوهر الديمقراطية التى توافق فهم العصر والتى هى نتاج لصراع الإنسان ضد طغيان الملوك ، وتسلط الكهنوت . إن مثل هذا النهى الجامح عن التبعية والإسترقاق الروحى هو سلاح المؤمنين ضد الكهنوت الجديد ، وضد القداسة المستحدثة ، وضد حكم التغلب . وفى واقع الأمر لا أعرف رسالة فى التحريض على رفض الإذعان أكثر وضوحا من قوله تعالى : « وبرزوا لله جميعا فقال الضعفاء للذين استكبروا إنا كنا لكم تبعا فهل أنتم مغنون عنا من عذاب الله من شىء قالوا لو هدانا الله لهديناكم سواء علينا أجزعنا أم صبرنا مالنا من محيص » (إبراهيم ٢١) . فعند الحساب لن يفيد المستضعفين دعواهم بأنهم كانوا تبعا قانعين وراء الطغاة ، وكلاهما لن يغنى صاحبه شيئا أمام الحق ، فأى تحريض على معارضة الخطأ والمنكر أكثر من هذا ؟ ولم يقف القرآن عند ذم الذين لايعارضون المنكر بل ذهب شوطا أبعد من هذا وهو يقول : « كانوا لايتناهون عن منكر فعلوه لبئس ماكانوا يفعلون » (المائدة ٧٩) وكان هذا هو حال الذين كفروا فى الزبور على لسان داود وفى الإنجيل على لسان عيسى . وقد أسمى حجة

الإسلام الغزالى النهى عن المنكر بأنه القطب الأعظم فى الدين . « وهو المهم الذى ابتعث الله له النبيين أجمعين ، ولو طوى بساطة واهمل عمله لتعطلت النبوة ، واضمحلت الديانة وفشت الضلالة ، وشاعت الجهالة ، واستشرى الفساد ، واتسع الخرق ، وخربت البلاد ، وهلك العباد وإن لم يشعروا بالهلاك إلا يوم التناد » . وذهب الإمام الغزالى للقول بأن الناس مأمورون بمعارضة كل ماهو منكر وهذا هو مناط قوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » (آل عمران ١٠٤) ولتكن فعل أمر وظاهر الأمر الإيجاب (الإحياء) .

وفى باب الحض على المعارضة. كان أكثر مايخشى الرسول (ص) على أصحابه هو الرياء ويقول : « إن أخوف ما أخاف عليكم هو الشرك الأصغر قالوا وما الشرك الأصغر يارسول الله . قال : هو الرياء » (رواه البيهقى وأحمد) أفهل هناك من دعوة للتعبير الشجاع والصادق عن الرأى أصرح من هذا . وقد كان عمر الفاروق غليظا مع ولاته الذين يمارون فى قول الحق فحدثهم بقوله : « إنه لن يبعد من رزق ، أو يقرب من أجل أن يقول المرء حقا » . وحق لعمر أن يفعل هذا فهو الرجل الذى لم يستنكف عن تأليب الناس على نفسه . فقد وقف عمر بعد توليته يقول : « إنى امرؤ مسلم وعبد ضعيف إلا ما أعان الله عز وجل . ولن يغير الذى وليت من خلافتكم من خلقى شيئا إن شاء الله . إنما العظمة لله عز وجل وليس للعباد منها شىء ، فلا يقولن أحد إن عمرا قد تغير منذ ولى . أعقل الحق عن نفسى وأتقدم ، وأبين لكم أمرى فأيما رجل كانت له حاجة أو ظلم أو عتب علينا فى حق فليؤذنى . فإنما أنا رجل منكم وأنا حبيب إلى صلاحكم ، عزيز على عتبكم » .

فهذه هى المبادىء والقيم ، وتلك هى المؤسسات الشورية التى عرفتها الدولة الإسلامية فى بداية عهدها ثم ارتد عنها الحكام من بعد على أعقابهم ، أفنغالط النفس ونقول بأن مؤسسات الإسلام الشورية ، بدءا بعهد عمر وانتهاء ببنى العباس ، قد استوعبت جميعها كل هذه القيم ؟ أم نقول بأن المؤسسات الشورية المثالية التى عرفها الإسلام والنماذج القيادية التى التف حولها المسلمون على عهد الرسول وبعض صحبه نماذج يمكن أن تتكرر فى عالم اليوم بكل واقعه الإنسانى الفاسد ؟ فإن لم يكن هذا هو الحال أو ليس مخرج المسلمين من هذا المأزق الفكرى هو ذلك الرأى الرشيد الذى قال به الشيخ الإمام محمد عبده بأن اختيار الطريق المعين للشورى أمر تحدده الظروف الموضوعية لكل عصر ؟ وعلى ضوء هذا الفهم ، أفليس الطريق أمام مسلمى هذا العصر هو الاقتداء بالمثل العليا التى وردت فى أصول القرآن ، ومارسها الرسول الكريم والعصبة الراشدة من أصحابه بدلا من التمثل الحرفى لمؤسسات الصدر الأول والتى لامكان لها فى دنيا اليوم . نقول هذا ودوننا ذلك العبث الباطل الذى شهدناه فى أجهزة النميرى الشورية والتى كادت تمأسس فى دستور السودان ، فطريق الشورى فى عالم اليوم هو حرية التعبير لكل مواطن دون تمييز ، وهو المنظمات السياسية مفردة أو متعددة أو مؤتلفة ، وهو الأجهزة التشريعية المنتخبة لا مباذل النصح والشورى فى المساجد .

ولاية الأمر والدولة العصرية :

ونجيء للمؤسسة الثانية ألا وهى الرئاسة والتى أراد نميرى أن يجعل منها قيادة روحية وزمنية .. فلم تعد الرئاسة ، فى عهد « الصحوة » ذاك ، هى قيادة الدولة ، وحسن إدارة مؤسساتها ، وتدبير معاش الناس ، وإنما ذهب بها صناع ذلك الدستور لتشمل إمامة الناس فى الصلاة ، والإفتاء فى أمور دينهم ، وخلافة الرسول الكريم فى رعاية مسلمى السودان ، ومن هنا جاء لقب الإمامة والخلافة ثم جاءت البيعة . وقد يفيد هنا أيضا أن نعود إلى تجارب الدولة الإسلامية فى الولاية والإمامة لنرى كم منها يوافق طبيعة عصرنا هذا وقضاياه المتشابكة ؟ ... كما نجهد لأن نبين إن كان هناك إجماع فى هذه التجارب على التوحيد بين الملك (الرئاسة) والخلافة ؟ .. ثم ماهى وسائل الاختيار لتلك الوظيفة وماهو مدى توافقها مع ما استحدثته الإنسانية من مؤسسات أثبتت جدواها وفعاليتها فى إدارة الدولة الحديثة ، إسلامية كانت أو غير إسلامية ؟

ويحدثنا التاريخ بأن الدولة الإسلامية فى صدر الإسلام وضحاه لم تعرف شيئا يسمى الرئاسة وإنما عرفت الولاية (ولى الأمر) كما عرفت الخلافة والإمارة ، والولاية لغة هى السلطان إن وردت بالكسر وهى النصرة إن وردت بالفتح (ابن السكيت) . وقد فرق سيبويه بين المعنيين أيضا فالولاية (بالكسر) عنده اسم مثل الإمارة وبالفتح مصدرا كقولك تولى الأمر أى تقلد السلطان . أما الخلافة فقد عرفها ابن خلدون بأنها رئاسة عامة فى أمور الدين والدنيا وهى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الآخروية والدنيوية » . بيد أن ابن خلدون قد فرق بين الملك والخلافة باعتبار أن الأولى تعالج أمور الناس الدهرية على أسس عقلانية . فعلى حد قوله فإن : « حقيقة الملك ترجع إلى قوانين سياسية مفروضة يسلم بها الكافة وينقادون لأحكامها . فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية ، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية » . ولاشك فى أن الذى نحن بصدده فى الدولة العصرية هو السياسة الدهرية العقلانية التى تعالج أمور الدنيا لا الدين ، وإن كانت تستهدى بقيم الدين ومثله فى الدول الإسلامية .

ومن الجانب الآخر كان الصحابة الأولون يتجافون الإشارة لولاية السلطان باسم الملك لما فيه من معانى الاستبداد والاستعباد . فالولاية أمانة من الناس ، أى أن السلطة فيها هى سلطة الأمة . ويروى الطبرى أن عمر بن الخطاب وقف فى الناس بعد القادسية يقول : « إننى والله ما أنا بملك فأستعبدكم وإنما عبدالله عرض على الأمانة فإن أبيتها رددتها عليكم واتبعتكم » . ولم يكن هذا هو حال معاوية بن أبى سفيان أول من جعل من الولاية كسروية وهرقلية وهو يقول . « والله إنه لملك أتانا الله إياه » . وإن كان قد سبق معاوية إلى هذه البدعة الحباب بن المنذر والذى عاد إلى عنجهيته الجاهلية بعد بضع سويعات من موت الرسول (ص) عندما وقف فى

سقيفة بنى ساعدة يخاطب صحب الرسول ويقول : « منا أمير ومنكم أمير » . كما أن كلمة الرئاسة لم ترد بين مسلمى المشرق لا فى مجتمع المدينة ولا فيما تلاه من عهود فى العصرين الأموى والعباسى ، وإن وردت فى المغرب والأندلس بالنسبة لولاة المغرب مثل رئيس قرطبة ، ورئيس أشبيلية وصاحب الرئاستين أى الذى يجمع بين القضاء وولاية المدينة ، ويومذاك لم يكن القوم يعرفون مانسميه بالفصل بين السلطات فى عصرنا هذا .

على أن تسمية المنصب ليست بالأمر الذى يعنينا وإنما الذى يعنينا هنا هو وسائل الاختيار لذلك المنصب ، ووسائل اكتساب الشرعية له ، وضوابط استخدام السلطة التى يمارسها . وبالرغم من أن الفقه الدستورى الإسلامى (السياسة الشرعية) قد حفل بالكثير من الآراء حول الولاية إلا أن تلك الآراء ، فى الغالب الأعم ، قد تركزت حول الصفات أو الخواص التى يجب أن تتوافر فى ولى الأمر أكثر منها حول الضوابط والضمانات لاستخدام السلطة ، أو وسائل انتقال السلطة ، أو طرائق محاسبة الحاكم على تجاوزه فى استخدام تلك السلطة . وقد وقع خلاف كبير من الفقهاء حول شرعية العزل وكان أكثر هذه الآراء محاولة لتبرير حكم التغلب والطغيان ، وهو بالقطع حكم فاقد الشرعية فى نظر الإسلام .

وتقول مدارس أهل السنة جمعاء بأن تولية الحاكم تنعقد باختيار أهل الحل والعقد وهم فئة محدودة كما أشرنا ، فحتى الإمام ابن تيمية ، والذى وصفناه بأنه من أكثر فقهاء أهل السنة تجديدا فى الاجتهاد ، ترك الاختيار لأهل الشوكة والجمهور ، وهو يستشهد بالحديث الشريف : « عليكم بالسواد الأعظم ومن شذ شذ فى النار » . بيد أنا نستطيع أن نقرأ رأى ابن تيمية هذا بمنظار جديد يتفق مع واقع العصر الذى يقول بأن أهل الشوكة اليوم هم كل الشعب يعبر عن رأيه فى الحاكم عبر انتخاب عام ، أو استفتاء شعبى ، أو كلية انتخابية يختارها الناس بحر إرادتهم ، فالشعب هو الإنسان الذى استخلفه الله على الأرض ، ولم يعن القرآن بالإنسان فردا معصوما ، ولاصاحب حق إلهى يورث ، ولا فقيها صاحب ولاية على العامة . ولا شك فى أن الذى يعيننا على مثل هذه القراءة لفكر ابن تيمية رأى الإمام العالم نفسه حول البيعة والذى قال فيه بأن خلافة أبى بكر لم تنعقد بنص ، وإن خلافة عمر لم تتم بعهد أبى بكر وإنما انعقدت الولايتان بإجماع الأمة . ويقول الإمام كبير المجتهدين : « لو أن عمرا وطائفة معه بايعوا أبابكر وامتنع سائر الصحابة لم يعد أبوبكر إماما بذلك وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الصحابة » . (منهاج السنة) . وفى موقع آخر ذهب ابن تيمية إلى حد القول بأن الطاعة التى وردت فى القرآن (أولى الأمر منكم) ليست بطاعة لشخص الإمام وإنما لمن تجب طاعته أولا وهو الله ثم الرسول لأنه ينفذ شرعهما . فحسب قوله « أما أن يكون هو (الإمام) المطاع فى كل شىء وإن نازعه غيره من المؤمنين ، أو هو مطاع فيما يأمر به من طاعة الله ورسولة إذا لم يعلم أن غيره أولى منه . فإن كان الإمام هو الأول فلا إمام لأهل السنة بهذا الاعتبار (الطاعة المطلقة) إلا رسول الله

(ص) ... وإن أرادوا بالإمام الإمام المفيد فذلك لايوجب على أهل السنة طاعته إن لم يكن ما أمر به موافقا لأمر الإمام المطلق رسول الله (ص) ، وهم إذا أطاعوه فيما أمر الله بطاعته فإنما هم مطيعون لله والرسول » . فالإسلام إذن لايعرف إمامة مطلقة إلا لرسول الله (ص) كما لايعرف ولاية لإمام إن لم تنعقد بإجماع أهل الشوكة والجمهور وهم عامة الناس فى عصرنا ، كما نرى .

وكما أسلف القول فإن الفقه الدستورى الإسلامى والذى يريد أن يتخذه فقهاء « الصحوة » معيارا للحكم المعاصر فقه يقصر عن استيعاب حقائق العصر . ونعيد القول مرة أخرى بأن الاختيار للحاكم فى صدر الإسلام كان اختيارا تقوم به مجموعة محدودة هى صفوة القوم بل هو أكثر من ذلك مقصور على أهل المدينة وحدهم لا أهل الأمصار ، فأهل الأمصار تبع . وقد أورد الطبرى فى تاريخه أن الحسن جاء إلى أبيه على كرم الله وجهه بعد مبايعة عثمان يقول : « أمرتك (أى أشرت عليك) فعصيتنى ، تقتل غدا بمضيعة ولا ناصر لك » . فقال على : « وما الذى أمرتنى فعصيتك ؟ » . قال الحسن : « أمرتك يوم أحيط بعثمان أن تخرج من المدينة فيقتل ولست بها . ثم أمرتك يوم قتل أن لا تبايع حتى تأتيك وفود أهل الأمصار والعرب » . قال على : « أما قولك لاتبايع حتى تأتى بيعة الأمصار والعرب فإن الأمر أمر أهل المدينة وكرهنا أن يضيع هذا الأمر » . فأهل المدينة عند على وغيره من أصحاب الرسول هم فضلاء الأمة ورأيهم هو الغالب والحاسم .

ومن الطريف هنا أن محمدا بن الحنفية (ابن على) قد نهج نهجا مغايرا لأبيه عندما سعى الناس لتوليه الأمر . فقد أورد ابن سعد فى (الطبقات) أن أنصار محمد قد أجمعوا على توليته ولم يشذ عنهم إلا أهل الزرقاء بالشام . قال محمد : « والله لو اجتمعت هذه الأمة على إلا أهل الزرقاء ما قاتلتهم أبدا ولا اعتزلتهم حتى يجمعوا » .

إن فقهاء « الصحوة » فى السودان يخطئون كثيرا عندما يحاولون أن يجعلوا من أحكام الولاية وشرائطها ومناهجها فى صدر الإسلام نموذجا يتبع فى هذا الزمان . كما يخطئون أيضا عندما يجهدون النفس لإسقاط الأحكام الفقهية التاريخية على مؤسسات الحكم المعاصر . وتحضرنى فى هذا المقام سلسلة المحاضرات الرائعة التى ألقاها الفقيد الراحل الدكتور جعفر بخيت على طلابه فى جامعة الخرطوم حول الدولة الإسلامية والأوهام التى نسجت حولها . وقد أضنانى السعى كما أضنى صديقى الدكتور حسن عابدين لجمع هذه المحاضرات ونشرها على الناس فى ظل هذا الهوس الجامح الذى لامكان فيه للجهد العلمى المدقق ، ولا الرصد الأمين للوقائع التاريخية ، ولا البحث المتأنى فى الأحداث . سعيت فى جامعة الخرطوم ، كما سعيت فى داره وبين تلاميذه فلم أفلح حتى واتانى الدبلوماسى النابه عطاالله بشير بنذر من تلك الدراسة الجيدة .

وعلى كل فقد يفيد أن نعود إلى الأصول الفقهية لنستعرض بعض أحكام الولاية الإسلامية ويتلخص أغلبها فى شروط الولاية ، وخصائص وظائفها لافى ضوابط الحكم ، وأساليب محاسبة الحاكم . ومن أول شروط الأهلية للولاية عند الفقهاء من

أهل السنة النسب القرشى . ولهذا فما من والٍ إسلامى فى العصور المتقدمة إلا وافتعل له نسبا فى قريش ، حتى الأعاجم منهم . وقد رأينا فى السودان كيف أن سلاطين الفتح قد ردوا أصولهم إلى الأمويين ، كما ردها سلاطين دار فور إلى العباس بن عبدالمطلب . وحتى مليك مصر . إن مليك مصر الفاجر فاروق الأول قد وجد من بين رجالات الدين من ينسبه ، وهو الألبانى الأصل ، إلى الرسول الكريم . وكان ذلك فى وثيقة رسمية أصدرها نقيب الأشراف الشيخ الببلاوى بإيعاز من حسين الجندى وزير الأوقاف على عهد حكومة النحاس . وكلاهما أفجر من مليكه ، وأى فجر أكثر من انتحال النسب للعترة الطاهرة ، وقد ذهبت الشيعة الكيسانية لاشتراط الفاطمية مع النسب القرشى لا لسبب إلا لرفضهم إمامة الشيخين أبى بكر وعمر وقد سموا الرافضة من أجل هذا .

ومع كل هذا فليس فى سيرة الرسول الكريم مايحمل الفقهاء على الاشتراط المطلق للقرشية ، ودونهم الحديث الشريف : « الأئمة من قريش ماحكموا فعدلوا ، وماوعدوا فأوفوا ، وما استرحموا فرحموا » . ولعل أبرع من فطن لتبرير نسب القرشية هذا ابن خلدون والذى رده إلى ضرورة الحفاظ على وحدة الأمة والتى كانت تدين آنذاك بالريادة والسيادة لقريش . يقول ابن خلدون : « إن بحثنا عن حكمة اشتراط النسب القرشى ومقصد الشارع منه لرأينا أنه لم يقتصر على التبرك بوصلة النبى كما هو المشهور لأن التبرك ليس من المقاصد الشرعية . فلابد إذن من المصلحة فى اشتراط النسب وهى المقصودة من الشارع ، فاشتراط النسب القرشى فى هذا المنصب ليكون أبلغ فى انتظام الملة واتفاق الكلمة » . ولاشك فى أن هذا الرأى يتسق من منظومة ابن خلدون الفكرية حول أهمية العصبية لانتظام الدولة وأمانها . وقد حمت هذه العصبية العربية الدولة الإسلامية حتى نهاية الدولة العباسية عندما استولى الأعاجم على الحكم وانفرط عقد الخلافة .

ومن بين شروط الأهلية أيضا الإسلام والذكورة . فالحكم العام أن لا ولاية لكافر على مسلم وأن الرجال قوامون على النساء فالولاية قوامة . وفى الحديث : « ما أفلح قوم ولوا عليهم امرأة » . وقد ذهب الفقهاء لافتراض شرطى الذكورة والإسلام فى كل ولاية (لا ولاية السلطة الأميرية فحسب) مثل المظالم والقضاء ، والنقابة على ذوى الأنساب ، ووزارة التفويض .

ثم هناك من بعد شروط الكفاية والتى أبدع فى وصفها الإمام ابن تيمية وهو يردها جميعا إلى قصة موسى مع ابنتى شعيب ولم يكن كليم الله قد نبىء بعد : قالت إحداهما « يا أبَتِ استأجره إن خير من استأجرت القوى الأمين » (القصص ٢٦) فالقوة والأمانة هما المعيار الذهبى الذى تقاس به خصائص الولاية والحكام . لأن ولاية أمر المسلمين أمر ثقيل لايحتمله إلا القادرون . وفى الحديث : « ليتمنين أقوام يوم القيامة أن ذوائبهم معلقة بالثريا يدلون بين السماء والأرض وأنهم لم يلوا عملا » . ولأجل هذا فقد أبى الرسول الولاية للعباس وهو عم الرسول الذى عهدت له سقاية الحج وسدانة الكعبة ، كما أباها لأبى ذر لضعفه علما بأنه أكثر أصحاب

رسول الله أخباتا . وتجافى الولاية بشر بن عاصم يوم أن ولاه عمر على هوازن مما حمل عمرا على استدعائه ليقول : « أما لنا سمعا وطاعة ؟ » فقال بشر : « ولكنى سمعت رسول الله يقول : « من ولى شيئا من أمر المسلمين أتى به يوم القيامة حتى يقف على جسر جهنم فإن كان محسنا نجا وإن كان مسيئا انخرق به الجسر فهوى فيها سبعين خريفا » . فخرج عمر مكروبا حتى لقى أبا ذر فسأله : « مالى أراك كئيبا ؟ » قال : « مالى لا أكون كئيبا وقد سمعت بشر بن عاصم يقول .... » قال أبوذر : « أشهد أنى سمعت رسول الله يقول : « من ولى من أمر المسلمين شيئا أتى به يوم القيامة حتى يقف على جسر جهنم فإن كان محسنا نجا وإن كان مسيئا انخرق به الجسر فهوى فيها سبعين خريفا وهى سوداء مظلمة » . ثم قال لعمر : « أى الحديثين أوجع لقلبك ؟ » قال عمر : « كلاهما قد أوجع قلبى » .

فشروط الكفاية فى الولاية هى القوة أى القدرة ، والقدرة فى عالم اليوم هى الإلمام بشئون الحكم ، وفنون الإدارة ، وعناصر الاقتصاد ، ومتطلبات المجاهدة (الدفاع والأمن) وسير البلدان (العلاقات الخارجية) . وليس من بينها القدرة على إمامة الناس فى الصلاة ، ولا الافتاء فى العبادات ، ولا النصح الدينى فى المعاملات . ثم شروطها الأمانة وهى فى جوهرها ، الصدق مع النفس والناس ، وتوافق السيرة والسريرة فلا إمامة للقادر إن لم تتوافر عنده الأمانة ، ولا إمامة للأمين إن افتقد القدرة . وكان عمر رضى الله عنه يتشكى إلى الله ويقول : « اللهم إنى أشكو إليك جلد الفاجر وعجز الثقة » . ولهذا فلم يتردد ابن الخطاب فى أن يعزل ولى الأمر الضعيف مع تقواه وصدق إيمانه ، فقد عزل أبا هريرة لأنه لين العريكة ، وأبوهريرة هذا هوالغلام الدوسى الذى قال عنه الرسول ، وهو يخاطب زيد بن ثابت عندما طلب إليه أن يعلمه علما لاينسى : « لقد سبقكم بها الغلام الدوسى » . كما عزل عمر شرحبيل بن حسنة أمير الجند فى أرض الشام ليولى مكانه القائد الثانى أبا عبيدة بن الجراح وهو يقول : « والله ماعزلت شرحبيل عن سخطه ولكنى أردت رجلا أقوى من رجل » . وتجلت عظمة عمر وموضوعيته فى أن اختياره لأبى عبيدة قد جاء بالرغم من تقريع أبى عبيدة له لتأبيه زيارة أرض المعركة فى بيداء الشام لحلول الطاعون بها بعد أن كان عمر قد عقد العزم على زيارتها . كتب أبو عبيدة لعمر يقول : « أفرارا من قدر الله ياعمر » . فرد عليه الفاروق : « نعم فرارا من قدر الله إلى قدر الله » . وكاد النزاع يستشرى بين الصحابيين الجليلين لولا تدخل عبدالرحمن بن عوف وهو يفتى بأنه سمع رسول الله (ص) يقول : « إذا سمعتم بهذا الوباء ببلد فلا تقدموا عليه . وإذا وقع وأنتم فيه فلا تخرجوا فرارا منه » . وهذا مانسميه بلغة اليوم بالحجر الصحى ، ولهذا بقى أبو عبيدة وصحبه فى أرض الطاعون . ويقول المؤرخون إنه قد طعن (مات بالطاعون) فى ذلك العام كثير من الصحابة منهم أبو عبيدة ومعاذ بن جبل والحارث ابن هشام .

وكان عمر قاسيا فى حكمه على من يلى أمر المسلمين ، وهى قسوة طبقها حتى على أقرب صحاب رسول الله (ص) . ويحدثنا الماوردى فى (الأحكام

السلطانية) أن ابن عباس قال : « وجدت عمر ذات يوم مكروبا يقول : « ما أدرى ما أصنع فى هذا الأمر أقوم عليه وأقعد ؟ فقلت : هل لك فى على ؟ قال إنه لها لأهل ولكن أراه لو تولى أمركم لحملكم على طريقة من الحق لاتعرفونها . قال : قلت : فأين أنت من عثمان ؟ قال لو فعلت لحمل آله بنى معيط على رقاب الناس ثم لم تلتفت إليه العرب حتى تضرب عنقه . والله لو فعلت لفعلوا ولو فعل لفعلوا . قال : فقلت فلطلحة ؟ قال : إنه لزهو ماكان الله ليوليه أمر أمة محمد مع مايعلم عنه من زهو ، قال : فقلت الزبير قال إنه لبطل ولكنه يسأل عن الصاع والمد بسوق البقيع أفذاك يلى أمور المسلمين . قال : فقلت سعد بن أبى وقاص قال : ليس هناك إنه لصاحب مقنب يقاتل عليه أما ولى أمر فلا . قال : فقلت عبدالرحمن بن عوف . قال : نعم الرجل ذكرت ولكنه ضعيف » . وهكذا كان عمر بعقله الفاحص ، وحدسه الوقاد النقاد يبحث عن الأمين فى غير ضعف فأبى على الناس ابن عوف ، والشديد فى غير عنف فأبى عليهم عليا ، كما أبى أن يسلم أمر أمة محمد لمن تزدهيه الإمارة فأنكرها على طلحة ، ثم استنكرها على البطل المغوار الزبير بن العوام لأنه يزاحم الباعة والشراة فى أسواق المدينة . أما قوله فى عثمان فقد كان نبوءة .

● ● ●

فإن كان فى فقه الإسلام الدستورى مايحتذى به فأول مايحتذيه المتسمون باسم الدولة الإسلامية هو هذه المعايير الصارمة . وعلى أى فإن هذه الدولة الراشدة لم تستنكف فى مطلع عهدها وخاصة منذ خلافة عمر عن الاستهداء بتجارب العالم من حولها فى فنون الحكم دون أن تصد أهلها عقد النقص أو الاستعلاء ، ودون أن تحول بينهم وبين الاستفادة من هذه التجارب فى الحكم والإدارة فوارق الدين ، ودون أن يصموا جهد الإنسانية المفيد فى خارج دار الإسلام بوصمة الجاهلية ، فبالرغم من أن القرآن عربى ولسان أهل الجنة فى الجنة عربى ، فقد أنشأ ولاة الأمر ديوان الاستيفاء وجباية الأموال بالرومية فى الشام ، وبالفارسية فى العراق ، وبالقبطية فى مصر . وظل هذا هو الحال حتى عهد عبدالملك بن مروان حيث دونها بالعربية فى المدينة صالح بن عبدالرحمن كاتب الحجاج ، وهو أول من دون بالعربية . وفى هذا يقول عبدالحميد الكاتب : « لله در صالح ما أعظم منته على الكتابة » . وقد روى البلاذرى أن سرجون المسيحى قال لأهل ملته بعد التدوين بالعربية : « اطلبوا المعيشة من غير هذه الصنعة فقد قطعها الله عنكم » . وبنفس القدر أخذت دولة الإسلام الأولى النقود عن الفرس حيث استخدم عمر بن الخطاب الدرهم الساسانى ، والدرهم كلمة فارسية اخذت عن اليونانية (دراخما) رغم ورودها فى القرآن : « ثمن بخس دراهم معدودة » . وظلت الدولة الإسلامية فى عهد الراشدين تستخدم الدرهم الساسانى وفى جانبيه صورة كسرى وصورة النار إلا أن عمر أمر بأن تنقش « بسم الله » فوق صورة كسرى . ومن الجانب الآخر أخذ العرب عن الفرس تنظيم الوزارات كما عرفها أهل فارس خاصة نصائح أردشير حول الوزارة إلا أن الوزارة نفسها لم تصبح مؤسسة

تنظيمية إلا فى العصر العباسى لازدياد الأثر الفارسى على دولة الإسلام . وكلمة الوزارة نفسها كلمة فارسية بالرغم من ورودها فى القرآن حول موسى وأخيه (سورة طه ٢٩) . ولأجل هذا فقد جاءت الكتابة عن أدب الوزارة فى عصر متأخر (القرن الرابع الهجرى) مثل (كتاب الوزراء والكتاب) للجهشيارى فى القرن الرابع الهجرى و(كتاب الوزراء والكتاب) لأبى حيان التوحيدى فى القرن الخامس الهجرى أيضا . ومهما يكن من أمر أدبيات السياسة الشرعية فى الإسلام ظلت تحفل منذ عهد الرسول بالكثير من النصائح والتوجيهات حول الصفات والخصائص التى يجب أن يمتاز بها مستشارو الحكام سميناهم الوزراء أو لم نسمهم ، وكانت قمة هذه النصائح حديث الرسول الكريم « ما بعث الله من نبى ولا استخلف من خليفة إلا وكانت له بطانتان ، بطانة تأمره بالمعروف وتحرضه عليه وبطانة تأمره بالشر وتحرضه عليه والمعصوم من عصم الله » (رواه البخارى) . وأورد النسائى نفس الحديث بلغة أخرى تقول « ما من وال إلا وله بطانتان ، بطانة تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر ، وبطانة لا تألوه خبالا فمن وقى شرها فقد وقى » . على أن أروع ماكتب الحكماء فى هذا الشأن هو رسالة ابن المقفع والتى سميت برسالة الصحابة . وقد جاء فى تلك الرسالة قول الكاتب النحرير . « ولصحابة أمير المؤمنين - أكرمه الله - مزية وفضل وهى مكرمة سنية حرية أن تكون شرفا لأهلها ، وحسبا لأعقابهم ، وحقيقة أن تصان وتحظر ولا يكون فيها إلا رجل بدر بخصلة من الخصال ، أو رجل له عند أمير المؤمنين خاصة بقرابة أو بلاء ، أو رجل يكون شرفه ورأيه وعمله أهلا لمجلس أمير المؤمنين وحديثه ومشورته ، أو صاحب نجدة يعرف بها ويستعد لها ، يجمع من نجدته حسبا وعفافا فيرفع من الجند إلى الصحابة ، أو رجل فقيه مصلح يوضع بين أظهر الناس لينتفعوا بصلاحه وفقهه ، أو رجل شريف لا يفسد نفسه أو غيره ، أما من يتوسل بالشفاعات فإنه يكتفى له بالمعروف والبر فيما لايهجن رأيا ولا يزيل أمرا عن مرتبته . ثم تكون تلك الصحابة المخلصة على منازلها ومداخلها لايكون للكاتب فيها أمر فى رفع رزق ولا منعه ولا لحاجب فى تقديم إذن أو تأخيره » . فالذى أمامنا ، إذن مبادىء هادية للحكم والسياسة الشرعية ، ومعايير ذهبية لاختيار الحكام ، ومؤسسات قام بعضها على هدى هذه المبادىء ، وحكام اختيروا وفقا لتلك المعايير الصارمة ، وتجارب لغير المسلمين استلهمها الحكام فى سعيهم من أجل الإدارة الحسنة ، وبجانب هذا هناك اجتهاد فقهى متراحب بعضه يكرس هذه المبادىء السامقة ، والبعض الآخر ينحو إلى تبرير التجاوز بل الخروج عنها ، وبعض ثالث يدعو إلى التوسعة فى الاجتهاد فى أمور السياسة الشرعية باعتبارها من أمور دنيانا . بيد أن كل هذا لن يعين على الحكم الصائب على هذه التجارب التاريخية إن اقتسرناها خارج إطارها التاريخى . فما هو هذا الإطار التاريخى الذى نعنى ؟ وماهى الملابسات والوقائع التاريخية التى اكتنفته ؟ ولا مرية فى أن تحديد هذه الحقائق والوقائع أمر ضرورى حتى نتمكن ليس فقط من الحكم الصائب على الميراث الإسلامى الدستورى - مبادىء ومؤسسات - وإنما أيضا من الكشف عن التشويش الفكرى ، والإرباك المنطقى الذى يحاول أن يوقعنا فيه فقهاء الصحوة الإسلامية المزعومة .

الإسلام والصراع على السلطة :

ويقودنا هذا التحليل بالضرورة للحديث عن الصراع على السلطة منذ عهد الراشدين وهو ما اتفق المؤرخون على تسميته بالفتنة الكبرى . وقد تنبأ الرسول الكريم بهذه الفتنة وهو يقول ، فيما رواه البخارى : « ستكون فتنة القاعد فيها خير من القائم ، والقائم خير من الماشى ، والماشى خير من الساعى من تشرف لها تستشرفه فمن وجد منها ملجأ أو معاذا فليعذ نفسه » . ويقول المؤرخون : إن أباهريرة وسعد بن أبى وقاص قد اعتزلا الناس إبان تلك الفتنة فى بدايتها على عهد عثمان .

وإن كان ضرام هذه الفتنة قد اشتعل على عهد عثمان إلا أن وميض نارها قد تراءى للناس عقب وفاة الرسول (ص) بل والرسول مسجى فى فراشه فى بيت عائشة . فما إن انتقلت روح الرسول الكريم إلى بارىء النسم حتى أخذ الروح العشائرى يسيطر على بعض أصحابه . وكان على رأس أولئك الخزرج (الأنصار) الذين أخذوا ينظمون الخرز ليعقدوه على تاج كبيرهم سعد بن عبادة ، فهم الذين آزروا الرسول قبل أهله فحق لهم ، فيما حسبوا ، أن يستبدوا بالأمر دون الناس مختزلين المهاجرين من أصولهم . ويروى الطبرى فى تأريخه أن بعضا جاء إلى أبى بكر وعمر ليقول إن هذا الحى من الأنصار مع سعد بن عبادة فى سقيفة بنى ساعدة قد انحازوا إليه فإن كان لكم بأمر الناس حاجة فأدركوا قبل أن يتفاقم أمرهم ورسول الله (ص) فى بيته لم يفرغ من أمره وقد أغلق دونه الباب أهله . وكان على وهو أقرب الناس إلى رسول الله ، دائبا آنذاك فى جهاز رسول الله .

هرع أبوبكر إلى السقيفة ليرشح لخلافة رسول الله (ص) عمر وأبا عبيدة فانبرى له عمر ليقول : « وكيف أؤمر على قوم فيهم أبوبكر ؟ » مضى الصديق بحكمته وحنكته ليشيد بالأنصار وسابقتهم فى الدين مرددا أحاديث الرسول الكريم عنهم فلم يلق حديثه هذا صدى ، بل تصدى له صحابى جليل شهد بدرا هو الحباب ابن المنذر ليخاطبه بلهجة غليظة جافة فيها الكثير من غلواء الجاهلية وليس فيها من سماحة الإسلام شىء . وقف الحباب يقول : « معشر الأنصار أملكوا عليكم أمركم فإن الناس من فيئكم وفى ظلكم . أنتم أهل العزة والثروة ، وأولوا العدد والمنعة ، وذوو البأس والنجدة » . فالحباب صحابى بدر لم يفاخر بسابقته فى الإسلام وإنما فاخر بعديد أهله ، ومنعة قومه . ولم يفاضل بين أهله وغرمائه بالتقوى والإحسان وإنما تعالى عليهم بالثروة والعزة ، والعزة لله جميعا .

فما كان إلا أن تدخل عمر ليحسم الأمر بمقولة الصارم : « منذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مدل بباطل أو متجانف لإثم ، أو متورط فى هلكة » . وهنا نشهد عمر يرد على الأنصار بنفس منطقهم العشيرى مما حمل الحباب على الاندفاع إلى جاهليته الجافية ليقول : « يامعشر الأنصار إن أبوا عليكم ما سألتموه فأجلوهم عن هذه البلاد وتولوا عليهم هذه الأمور فأنتم والله أحق

بهذا الأمر منهم فإنه بأسيافكم دان لهذا الدين من دان ممن لم يكن يدين ... أما والله لئن شئتم لنعيدنها جذعة (أى من جديد) . ويا له من قول يصدر من صحابى شهد بدرا يدعو فيه إلى الردة للجاهلية . وهنا وقف عمر يقول : « إذن يقتلك الله » ، فرد عليه الحباب « بل إياك يقتل » .

لم يقف الانشقاق بين المسلمين على الصراع بين الأوس والخزرج بل امتد ليشمل قريشا نفسها ، فيما روى الطبرى . ويحكى المؤرخ الكبير روايتين حول بيعة على لأبى بكر أولاهما أن عليا بايع الصديق بعد ستة أشهر من توليه وهو يقول « لم يمنعنا من أن نبايعك يا أبا بكر إنكار لفضيلتك ولا نفاسة بخير ساقه الله إليك ولكن كنا نرى أن لنا فى هذا الأمر شيئا فاستبددتم به علينا » ، مما حمل أبا بكر على الإجهاش بالبكاء ، وثانية الروايتين أن عليا والزبير أبيا المبايعة فى اليوم الأول حتى أن الزبير اخترط سيفه وهو يقول : « لن أغمده حتى يبايع على » ، وهنا تصدى عمر للزبير وهو يقول . « خذوا السيف واضربوا به الحجر ... لتبايعان وانتما طائعان أو لتبايعان وانتما كارهان » . ويتفق ابن أبى الحديد ، وهو من الموالين لعلى ، مع رواية الطبرى الثانية مما يرجح تلك الرواية . ويقول الطبرى فى موقع آخر حول موقف قريش بأن أبا سفيان قد تأبى هو الآخر أن يبايع أبا بكر ومضى يقول « والله إنى لأرى عجاجة (ضجيجا كصياح الإبل) لايطفئها إلا دم . يا آل عبد مناف فيم أبوبكر من اموركم ؟ أين المستضعفان ، أين الأذلان على والعباس ... متبعا قوله هذا بشعر المتلمس .

ولن يقيم على خسف يراد به *** إلا الأذلان عير الحى والوتد

فأبوسفيان ، حسب رواية الطبرى ، ظن أن خلافة الرسول (ص) ميراث لبنى عبد مناف .

ففى مثل هذا الجو المشحون بالتهارش الشخصى ، والتفاخر العشائرى تمت بيعة الصديق أول خليفة لرسول اله (ص) . إلا أن تلك العجاجة اللاغطة لم تنطفىء بسفح الدماء كما تنبأ أبوسفيان الآثم وإنما أطفأتها شجاعة عمر ، وحلم أبى بكر ، ولذا فمن الخطأ أن نحسب أن تلك البيعة قد تمت وفق شورى حقيقية مع كل ماصاحبها من صراع سلطوى لايمت إلى الدين بسبب . وعل هذا هو الذى حمل عمر بن الخطاب ليقول بأن بيعة أبى بكر كانت فلتة وقى الله شرها ، والفلتة هى البغتة مما ينفى عنها صفة الشورى التى تقوم على التملى ، والتمحيص ، والاستئناس الهادىء بالآراء ولأجل هذا عمد عمر إلى أسلوب جديد فى اختيار خليفته وهو مايعرف بالكلية الانتخابية أى أن تتولى الاختيار للحاكم مجموعة منتقاة . وكان أبو بكر قد أبى فى البدء أن يتحمل مسئولية اختيار خلف له وهو يقول لابنته . « إنه قد نزل بى ماقد ترون ، ولا أظننى إلا ميتا لمابى .. أما وقد أطلق الله إيمانكم من بيعتى ، وحل عنكم عقدتى ، ورد إليكم أمركم ، فأمروا عليكم من احببتم » (طبقات ابن سعد) .

مضى أبو بكر وعمر سيرتهما الراشدة ، بعد انطفاء تلك الردة الجاهلية العابرة ، وهما يضعان للحكم أمتن أسسه والتى تقوم على طاعة السلطان متى ما أطاع الله ، وتدعو الناس إلى تقويم الحاكم الزائغ عن الحق ، فالحاكم ، وإن ولى أمر الناس ، ليس بخيرهم . ثم جاء عهد عثمان ووقع فيه ماوقع من فساد على يد مستشارى السوء ، مما أشرنا إلى جزء منه فى مطلع هذا الفصل . وكان قسط كبير من هذا الفساد فسادا اقتصاديا دفع خازن بيت المال عبدالله بن الأرقم إلى نبذ موقعه أى الاستقالة عندما أصبحت أموال المسلمين نهبا لبنى معيط عشيرة عثمان . وكما أسلف القول فلم يرد الخليفة الراشد عثمان عن هذا النهج نصائح على المقذعة له ، ولا غضبة أبى ذر ، ولا استنكار أمين المال عبدالله بن الأرقم فقد كان ذو النورين ضعيفا أمام أهله وعشيرته . وقد حمله هذا الضعف على أن يسمح بعودة الحكم بن عدى إلى المدينة بعد أن طرده منها رسول الله (ص) وأيد حكم الطرد هذا أبوبكر وهو يقول : لا أرجع شخصا أبعده رسول الله . كما مضى عمر فى سيرة سلفه فمنع الحكم من العودة للمدينة . واتخذ عثمان ، فيما بعد ، مروان ابن الحكم الطريد هذا كاتما لسره ، بل مستشاره الأول رغم ما أنبىء به عن لعن رسول الله أبا مروان ومروان فى صلبه .

ومن ناحية ثانية ، بلغ الأمر بعلى ، بعد أن أعيته الحيل مع عثمان ، أن أخذ يقذع فى وصف أمير المؤمنين ويسميه جمل الظعينة الذى يصدره مروان ولا يورده ... ولهذا فقد كان أول ماقرر على عند مبايعته على الخلافة هو مصادرة كل ما أعطاه عثمان دون وجه حق وهو يقول : « إلا إن كان قطيعة أقطعها عثمان وكل مال أعطاه من مال الله فهو مردود فى بيت المال . فإن الحق القديم لايبطله شىء . ولو وجدته وقد تزوجت به النساء وفرق فى البلدان لرددته إلى حقه . فإن فى العدل سعة ومن ضاق عنه الحق فإن الجور عليه أضيق » (ابن أبى الحديد) .

إن أخطر ماتكشف عنه سيرة الحكم فى عهد عثمان هو بروز نوع من الفساد السياسى لم تعرفه الدولة الإسلامية فى عهد النبى المعصوم ولا فى عهد الشيخين اللذين كانا أكثر قسوة على النفس والأقربين منهما على الأبعدين . فقد أخذ مستشارو السوء حول الخليفة يتوزعون مال المسلمين فيما بينهم ويتفضلون ببعضه للأنصار والمحاسيب . وإن كانت محنة عثمان هى ضعفه أمام أهله ومستشاريه هؤلاء ، فإن محنة على ، فيما بعد ، هى تشدده فى قرع الفساد وقهر المفسدين . ويحكى ابن أبى الحديد أن عمرو بن العاص كتب لمعاوية يقول : « ماذا تصنع إن قشرك ابن أبى طالب من كل مالك كما تقشر عن العصا لحاها » . وكان معاوية يدافع عن هذا التبديد فى مال المسلمين والذى نال منه نصيبا . وفى واقع الأمر فقد خشى على علىّ ـ بسبب تشدده هذا ـ حتى بعض أجلة الصحابة مثل عبدالله بن عباس باعتباره أمرا ثقيلا على المسلمين . فقد روى ابن أبى الحديد أيضا أن ابن عباس قال للحسن : « إن عليا أباك إنما رغب الناس عنه إلى معاوية إنه ساوى بينهم فى الفىء وسوى بينهم فى العطاء فثقل عليهم » .

وذهب على إلى ربه ليلى الحكم معاوية فينبغ فى عهده الفساد ، ويشرئب النفاق ، وتنهدر قيم الحكم الإسلامى الصالح ومبادؤه السامقة . ويروى الطبرى أنه ما إن استقر الأمر لمعاوية حتى استحدث مايعرف برزق البيعة ، ويذهب الطبرى للقول بأن معاوية أنفق ثلاثة ملايين من الدنانير ليضمن بيعة ابنه القاصر . وعلى كل فقد كان معاوية صادقا مع نفسه فقد أحب الدنانير وأحبته . ويحدثنا السيوطى فى (تاريخ الخلفاء) بأن معاوية لم يستحِ أن يقول : « أما أبوبكر فلم يرد الدنيا ولم ترده . وأما عمر فأرادته الدنيا ولم يردها . وأما نحن فتمرغنا فيها ظهرا لبطن » . وفى سبيل هذا الصراع السياسى السلطوى لم يترك معاوية سبيلا لتركيز السلطة دون أن يسلكه ... سلك سبيل الخداع فى التحكيم ، وسلك طريق الرشوة لشراء الأنصار والمحاسيب ، وذهب إلى الاغتيال كما فعل مع الأشتر النخعى وإلى على فى مصر إذ أرسل من دس له السم فى العسل وهو يقول فى هذا : « لله جنود منها العسل » .

وهكذا ذهب أمير المؤمنين بعد ثلاثة عقود من قيام دولة المدينة المنورة ليجعل من الحكم الإسلامى هرقلية كلما مات هرقل قام هرقل . وياله من موقف ان قارناه بموقف على إمام العادلين الذى كان يزدرى السلطان ويقول : « أما والذى خلق الجنة وبرأ النسمة لولا ما أخذ الله على العلماء ألا يقاروا على كظة ظالم وسغب مظلوم لألقيت حبلها على غاربها ، وسقيت آخرها بكأس أولها ولألفيتم دنياكم هذه أزهد عندى من عفطة عنز » . فقد أبى على دنيا الناس لنفسه وأباها لأهله فى تطهرية تضرب بهاالأمثال . وحق له ، وهو يضرب المثل بنفسه ، أن يغلظ على الناس حتى تحامل عليه الطامحون والطامعون ، وما احتمل سماحته المهووسون وأية سماحة أكثر من أن يقول الإمام ودمه نازف من طعنات المهووس عبدالرحمن بن ملجم . « يابنى عبدالمطلب لا ألفينكم تخوضون دماء المسلمين تقولون قتل أمير المؤمنين . ألا يقتلن إلا قاتلى . إن عشت فالجروح قصاص وإن مت فاقتلوه لكن أحسنوا فإنى سمعت رسول الله (ص) يقول إياكم بالمثلى ولو بكلب عقور » . وظل على مسجيا على فراشه وصحبه يلحفون الرجاء فى أن يسمى خليفته فأبى . وعندما قالوا نبايع الحسن رد عليهم : « ما آمركم ولا أنهاكم ... أنتم أبصر بأمور دنياكم » .

الحكم الصالح والملك العضوض :

انتهت جماعية السلطة التى عرفها مجتمع المدينة بموت على إلى تفرد بالحكم صحبة فساد كبير منذ عام الجماعة والذى بايع فيه الحسين معاوية . ولم يقف معاوية بن أبى سفيان بالأمر عند حد الفساد والاستبداد بل ذهب إلى تفرقة القبائل يؤلب بعضها على الآخر حتى يبقى هو الأعلى ، ونشهد أنه كان فى هذا ذكيا بارعا . وقد برر بعض المؤرخين مثل ابن خلدون هرقلية معاوية هذه ، وهم يقولون بأنه استطاع بمكره ودهائه أن يحفظ للدولة الإسلامية تماسكها . وفى واقع الأمر

فان الدولة التى حكم معاوية لم تكن هى بدولة الإسلام وإنما كانت دولة مسلمين حمتها عصبية العرب ، بل عصبية عشيرة معاوية من العرب . وهذا هو جوهر مقولة الإمام ابن تيمية بأن الحكم الصالح قد انتهى عند الخلفاء الأربعة ثم عمر بن عبدالعزيز من بعد إلا أن قبول الأمويين والعباسيين مع فسادهم أمر يبرره ذودهم عن بيضة الإسلام .

وبدخول الإسلام إلى عهد الحكم بالوراثة (تولية معاوية لابنه يزيد) انتهى الأمر بالمسلمين إلى دولة التغلب مع كل ماصاحبها من حرب أهلية أهدرت فيها القيم واستبيحت فيها الحرمات ، واتخذ فيها الدين مطية السياسة ، فالإسلام لايعرف وراثة فى الحكم والإمامة حتى للأنبياء . كان هذا هو شأن إبراهيم الذى جعله الله إماما (إنى جاعلك للناس إماما) فسأل إبراهيم ربه · « قال ومن ذريتى » ؟ فرد عليه الحق عز وجل بقوله : « ... لاينال عهدى الظالمين » (البقرة ١٢٤) . فمعيار الإمامة فى الإسلام هو العدالة لا النسب ، ولا الحسب ، ولا التغلب .

هكذا مضى معاوية أمير المؤمنين مجافيا لشرع الإسلام وهو يأخذ البيعة لابنه القاصر فتجافاه الحسين وعبدالله بن عمر وعبدالرحمن بن أبى بكر الصديق وعبدالله بن الزبير وهو طامع آخر فى سلطة لم يملك لها مؤهلا إلا انحداره من صلب طاهر ، ورحم كريم ، فقد كان ابن الزبير ضعيفا مترددا لم يملك علم على ، ولا دهاء معاوية ، ولا أخبات عبدالله بن عمر ، ولا شجاعة الحسين بن على . وحسب الفتى أن أمه أسماء بنت أبى بكر كانت أشجع منه وأشد عزما . جاء ابن الزبير إلى أمه يتباكى وقد هجره الناس حتى ابنيه حمزة وخبيب اللذين خرجا يطلبان الأمان من الطاغية العنيد الحجاج بن يوسف بعد أن داس على كل محرم فى الأرض المقدسة . ولم يكتف الحجاج بذلك بل أنذر بقوله : « لقد وطئكم الحجاج وطأة مشفق » . جاء ابن الزبير إلى أمه يتباكى ويقول : « خذلنى حتى أهلى وولدى » . فقالت له أمه الصنديدة · « أنت يابنى أعلم بنفسك . إن كنت تعلم أنك على حق وإليه تدعو فامض له فقد قتل عليه أصحابك ولاتمكن رقبتك يتلعب بها غلمان بنى أمية » . لم يحفز هذا القول الشجاع عبدالله بن الزبير فى طريق أصحابه بل أسر إلى أمه بأنه يخشى أن يمثل به ، فقالت له ذات النطاقين سيدة النساء : « ومايضر الشاة سلخها بعد ذبحها ؟ » .

ومع ضعفه هذا فقد كان ابن الزبير ختارا للعهود ودوننا موقفه مع بنى هاشم . فعندما أبى عبدالله بن عباس ومحمد بن الحنفية مبايعته على إمامة ليس هو بأهل لها حبسهم مع صحبهم فى زمزم وهدد بحرقهم حتى بعث المختار بن أبى عبيد الثقفى من العراق سمية الجدعى (المختار بن أبى عبيد الجدعى) ومعه أربعة آلاف رجل لإنقاذهم . وقد هم المختار بقتل ابن الزبير بعد دحره إلا أن محمد بن الحنفية شفع له وهو يقول . « لا أستحل من قطع رحمه ما استحل منى » (تاريخ اليعقوبى) . ولا أملك إلا أن أعترف بأن انحيازى الوجدانى الطاغى نحو آل هاشم إنما يصدر من إعجاب طاغ بحلمهم وسماحهم ، ومن عطف فياض على معاناتهم

المضنية . ويقينى لو أن الله أعطى الناس فى الآخرة بقدر معاناتهم وسماحهم فى الدنيا لاستحق آل هاشم أجمعين الفردوس دارا .

بيد أن الأمر لم يقف عند الصراع بين الطامحين والطامعين فقد شهدت دار الإسلام أيضا صراعا ضاريا بين يزيد القاصر ومن خوله سدنة الهرقلية الأموية ضد شيعة على وعلىّ رأسهم الحسين سيد شباب أهل الجنة . وذهب الأمويون فى بطشهم إلى حد قتل الحسين وهم يوطئون الخيل صدره وظهره . ولم يسلم من ذلك البطش الشرير حتى الفتى اليافع على بن الحسين الذى كان يردد :

أنا على بن الحسين بن على .
نحن ورب البيت أولى بالنبى .
تا لله لايحكم فينا ابن الدعى .

قتل الحسين ليبقى الأدعياء ، وأبناء الأدعياء ، يتعاورون الحكم والإمارة باسم الدين وهو منهم براء ، وما انفك الأدعياء وأبناء الأدعياء يرتعون حتى يومنا هذا فى ديار الإسلام ، كما لم يزل إضراب من أسمتهم أسماء بغلمان بنى أمية يتلعبون برقاب الناس .

إن كل تلك الحرب الضارية لم تكن جهادا فى سبيل الله ، ولا غزوة لتثبيت أركان الدين الحق وإنما كانت من بدايتها إلى نهايتها صراع طامعين فى السلطة . ولم يقف الدعاة والأدعياء عند حد البطش بل خرجوا على كل القيم التى بشر بها الاسلام وأرسى قواعدها محمد (ص) بالسيرة والقدوة ، وسار على نهجه فيها الشيخان وبعض صحبه . فقد أصبحت دار الإسلام ضيعة تورث لا ولاية مشروعة كما أصبح الحكم فيها حقا للمتغلب لا أمانة يؤديها الحاكم عن الناس حتى ذهب الفرزدق شاعر الأموين يقول :

فالأرض لله ولاها خليفته * * * وصاحب الله فيها غير مغلوب

ويمضى الفرزدق المبدع ، وهو مع إبداعه فاجر يجترىء على الحق ، ليجعل من الخليفة نبيا بقوله فى يزيد ابن عبدالملك .

ولو كان بعد المصطفى من عباده * * * نبيا لهم منهم لأمر العزائم
لكنت الذى يختاره الله بعده * * * لحمل الأمانات الثقال العظائم

ولم يكن دعاة الزبيريين من الشعراء بأقل فجورا . فها هو شاعرهم عبدالله ابن قيس الرقيات يغيظ الأمويين معرضا بزوجة خليفتهم الوليد بن عبدالملك ويقول :

أتتنى فى المنام فقلـ * * * ـت هذا حين أعقبها
فلما ان فرحت بها * * * ومال على أعذبها
شربت بريقها حتى * * * نهلت وبت أشربها

ورحم الله عمر الذى ما سلم من حده على مثل هذا القذف فحول الشعراء مثل الحطيئة ، وهامات قريش مثل عمرو بن العاص .

ولو وقف الفسوق على غوايات الشعراء هذه لتجاوزناه ، إلا أن الصراع السلطوى قد حمل يزيد بن معاوية على أن يجتاح بجيشه مدينة الرسول ويستبيح حماها . وقد آذاه إخراج أهل المدينة عامله وتسييرهم (طردهم) مروان بن الحكم وولده إلى الشام فرماهم بمسلم بن عقبة وزفر بن الحارث والحصين بن نمير وهو يوصى مسلما إن عاقه أحد عن دخولها « فالسيف السيف » . ثم أضاف فى وصيته لمسلم « بألا تبقى عليهم وانتهبها عليهم ثلاثا وأجهز على جراحهم واقتل مدبرهم » . وهكذا دخل مسلم المدينة بعد موقعة الحرة وانتهبها ثلاثة أيام ثم بايع من بقى من أهلها على أنهم قن ليزيد ، والقِنُّ هو العبد إذا مُلِكَ هو وأبواه . ويحدثنا ابن كثير فى تاريخه بأن حبلت فى تلك الأيام ألف امرأة دون زواج فى مدينة الرسول .

ومضى الحصين بن نمير إلى مكة المكرمة وقد آلت إليه قيادة جيش يزيد بعد أن هلك مسلم بن عقبة ليجتاح مكة المكرمة امتثالا لوصية مسلم التى أوصاها له ، وهو على فراش الموت بعد موقعة الحرة ، « إعلم أنك تقوم على قوم لامنعة لهم ولاعدة ولا سلاح . ولهم جبال مشرفة عليهم فانصب عليها المجانيق فإن عاذوا بالبيت فارمه فما أقدرك على بنائه » (انساب الأشراف للبلاذرى) . والبيت الذى تحدث عنه مسلم هو الكعبة التى قال فيها رسول الله (ص) : « من دخل الكعبة فهو آمن » . كان هذا هو جهاد ولاة الأمر بعد ثلاثين عاما فقط من وفاة الرسول ، ومثل هذا الجهاد الذى تستباح فيه الحرمات ، ويداس فيه على المقدسات ، لايمكن له أن يكون بحال جهادا فى سبيل الله . فالصراع الأموى الزبيرى كله صراع طامعين ، وتشفى منتقمين . فما نسى بنو أمية دم عثمان ، ولا استكان الزبيريون بعد فواجع الحرة ، وبين هذا وذاك اتخذ القوم الدين تكأة وذريعة . وربما كان عبدالملك بن مروان أكثر صدقا منهم جميعا يوم أن خاطب قريشا وهو القائد المنتصر يقول : « يامعشر قريش وليكم عمر بن الخطاب فكان فظا غليظا مضيقا عليكم فسمعتم له وأطعتم . ثم وليكم عثمان فكان سهلا لينا كريما فعدوتم عليه وقتلتموه . وبعثنا عليكم مسلما يوم الحرة فقتلكم . ونحن نعلم يامعشر قريش أنكم لاتحبوننا أبدا وأنتم تذكرون يوم الحرة . ونحن لانحبكم أبدا ونحن نذكر مقتل عثمان . ولايداوى أدواء هذه الأمة إلا السيف فما أنا بالخليفة المستضعف ، ولا المداهن ولا المأفون » والمستضعف عثمان ، والمداهن معاوية ، والمأفون يزيد ، ولو لم يكن عبدالملك هذا يلقب بلقب أمير المؤمنين لأشدنا بفروسيته ، وشدة مراسه ، وبراعة إدارته ، إلا أن معايير الحكم الصالح التى حددها الإسلام تفترض ممارسة القوة فى إطار أخلاقى معين ، ووفق منظومة قيمية محددة . وكان عبدالملك أبعد الناس عن هذه القيم ، وماقسوته على قريش وبطشه بهم إلا مثال لمجانفته هذه القيم والقواعد . وقد ذهب عبدالملك فى بطشه إلى حد التمثيل بخصومه ومثال ذلك ماصنعه مع ابن الأشعث الذى ثار ومعه جمع كبير على عبدالملك وواليه لطاغية الحجاج بن يوسف حتى دحروه وردوه إلى البصرة وتآمر على ابن الأشعث أعوان عبدالملك المدسوسون عليه وقبضوا عليه غدرا فقتل نفسه . ومع هذا أمرهم

عبدالملك أمير المؤمنين بحز رأسه وإرسالها عبر الأمصار ليكون عظة لغيره ... وقال الشاعر فى ذلك :

يابعد مصرع جثة من رأسها
رأس بمصر وجثة بالرجج

فأين هذه الغلواء من قول على حول قاتله ابن ملجم : « إن قتلتم فأحسنوا القتل فقد نهى الرسول عن المثلى ولو بكلب عقور » . إن سيرة بنى أمية فى أغلبها كانت سيرة مَشينة بدأت بسفك الدماء وتحليل الحرمات وانتهت بالفسق والفجور ، وكان كل هؤلاء السفاكين والفاجرين خلفاء وأمراء مؤمنين . كان هذا هو حال يزيد بن معاوية القاصر والذى ملك وهو ابن ثلاث وثلاثين ، وكان هو حال معاوية بن يزيد العاجز الذى كنى بأبى ليلى لعجزه ، وكان هو حال شيخهم المسن الخبيث مروان بن الحكم الذى ماكفاه إيذاؤه للخليفة الشيخ الحيى عثمان بن عفان بل تآمر على خالد بن يزيد مع أشياخ بنى أمية بالجابية حتى يعهدوا إليه بالملك ويحرموا منه خالدا . وكان له ما أراد فزاد من لظى الاحتراب مع الزبيريين فى مرج راهط حتى اتسع الفتق ، وانصدع البناء انصداعا ماله من صلاح .

لعمرى لقد أبقت وقيعة راهط
لمـــروان صدعـا بينــا متنائيا
فقد ينبت المرعى على دمن الثرى
وتبقى حزازات النفوس كما هيا

وجاء من بعد مروان ابنه عبدالملك وكفاه ماقلنا فيه . ثم أعقبه الحبر النصيح سليمان بن عبدالملك فافتتح بخير واختتم بخير كما قال فيه المؤرخون وكان حسن ختامه استخلافه لعمر بن عبدالعزيز خامس الراشدين .

كان عمر بحق ، الدرةالناصعة فى تاج الأمويين ، فأول ما فعل يوم ولى هو ان صعد على المنبر لينبذ مخازى أهله بنى أمية ويقول : « ان هؤلاء القوم (بنى أمية) أعطونا عطايا ماكان ينبغى لهم أن يعطوها . وإن ذلك صار إلىَّ (أى الحكم) وليس على فيه دون الله محاسبة . إلا وإنى قد رددتها وبدأت بنفسى وأهل بيتى . تنازل عمر بن عبدالعزيز عن كل ما أعطاه له الوليد بن عبدالملك مما جاء به من غنائم المغرب كما أمر زوجته فاطمة بن عبدالملك بن مروان برد حليها وهو يقول : « أما أن تردى ما أعطاكه أبوك إلى بيت المال أو تأذنى لى فى فراقك » . وهذا هو شأن القدوة فى الإسلام حتى تكون للناس فى سيرتهم إسوة حسنة . وما أصدق على بن أبى طالب حين قال : « من نصب نفسه إماما فليبدأ بتأديب نفسه ومؤدب نفسه أحق بالإجلال من مؤدب الناس » . فالإسلام دين السماحة والرفق لايطالب عامة الناس بأكثر من آداء المستحب ، أما القدوة فلا يقف بهم الأمر عند آداء الواجب وترك الحرام وإنما يتوجب عليهم أيضا الأخذ بالمستحب » .

ثم ذهب عمر عليه رضوان الله إلى رحاب ربه ليلج القوم من بعده فى حمأة الفسوق . فكان من بين امراء المؤمنين يزيد بن عبدالملك صاحب حبابة ورجل

القصف واللهو ، ومنهم الوليد بن يزيد الخليع قليل الديانة الذى لم تحمه خلافة ولا إمامة من أن يمزق المصحف وهو سكران . ويتغنى فى ليالى أنسه وقد استبد به الجام .

أشهد الله والملائكة الأبرار والعابدين أهل الصلاح
أننى اشتهى السماع وشرب الراح
والعض فى الخدود الملاح

وماكان لدولة كهذه إلا أن تنتهى لما انتهت إليه على عهد مروان حمار الجزيرة . وكما قلنا فى فصل سابق فإن فناء الدول ، دينية كانت أو لادينية ، إنما هو نتيجة طبيعية لانحلال الشعوب ، وانحلال الشعوب بدوره نتاج طبيعى لفساد الحاكمين وتبذلهم . بيد أن على الباحثين فى تاريخ الدولة الإسلامية أن يتملوا قليلا فى حقيقة هامة ألا وهى أن انحلال الإمبراطورية الرومانية قد استغرق أربعة قرون من دولة أغسطس إلى أيام بومبى الأخيرة فى الوقت الذى استغرق فيه انحدار الدولة الإسلامية من الحكم الفاضل فى عهد الراشدين إلى التسلط الأموى فى عهد معاوية مايقل عن الثلاثين عاما .

إفرازات التمزق :

أدى هذا الانهيار الخلقى فى الدولة إلى افرازات من التمزق ، وبثور من الهوس طفت على جسد الأمة فألهبته ، وكان الخوارج واحدة من هذه الإفرازات فمع حماسة الخوارج وتطهرهم إلا أن الشعور بالإحباط الذى غشيهم قد حملهم على تكفير عامة المسلمين . وإن كان المتشيعة لعلى قد حاربوا الأمويين لسلبهم إياهم ماحسبوه حقهم فى السلطان فإن الخوارج قد دفعتهم ، فى معارضتهم للحكم الأموى ، غيرة صادقة على الدين ورفض مستميت للظلم . وكان أبلغهم صوتا أبوحمزة الخارجى الذى احتل المدينة برهة من الزمان ووقف فيها على الناس خطيبا يقول بعد إن أشاد بالرسول وصاحبيه أبى بكر وعمر : «ثم ولى أمر الناس عثمان بن عفان فعمل فى ست سنين بسنة صاحبيه ثم أحدث أحداثا أبطل آخرها منها أولا واضطرب حبل الدين فطلبها كل امرىء لنفسه وأسر كل رجل منهم سريرة أبداها الله عنه حتى مضوا على ذلك . ثم ولى على بن أبى طالب فلم يبلغ من الحق قصدا ولم يرفع له منارا فمضى . ثم ولى معاوية بن أبى سفيان لعين رسول الله وابن لعينه وجلف من الأعراب اتخذ عباد الله خولا ومال الله دولا ... ثم ولى بعده ابنه يزيد ، يزيد الخمور ويزيد الصقور ويزيد الفهود ويزيد القرود فخالف القرآن واتبع الكهان وعمل بما يشتهيه حتى مضى على ذلك لعنه الله . ثم ولى مروان بن الحكم طريده وابن لعينه فاسق فى بطنه وفرجه فالعنوه والعنوا أباءه . (الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى) . وهكذا قاد فساد الكبار وصرعات السادة إلى غلواء الناشئة وتشقق الأمة . وكان كل ذلك الصراع باسم الإسلام دين السماحة الذى يحسب الفتنة أشد من القتل . بيد أن قسوتنا فى الحكم على الأمويين لتجافيهم الدين ، رغم دعواهم بأنهم قد نهدوا لحمايته ، يجب ألا تدفع المرأ لإنكار دورهم

أئمة المسلمين .. ونجيع الصبايا الجارى :

ولم تكن دولة الإسلام فى المغرب بأحسن حالا من شقيقاتها فى المشرق ، ونحن نتحدث دوما عن الحكم الإسلامى الصالح ، حكم الشورى والعدل والإحسان . فكشأن دولة بني العباس لعبت الدولة الأموية الثانية فى الأندلس دورا هاما فى نشر الحضارة الإسلامية وكانت بحق منارة من منارات هذه الحضارة . فقد عرفت دولة المغرب قمما شامخة فى الفكر الإسلامى مثل ابن رشد ، وابن حزم ، وابن الطفيل ، وشيخنا محيى الدين بن عربى . ويحدثنا التاريخ عن قيام دولة بنى أمية فى المغرب على يد عبدالرحمن بن معاوية بن هشام بعد أن فر من بلاد الشام مهزوما تاركا أهله يطلبون بطن الأرض من بعد ظهرها ، على حد قول المقرى التلمسانى . ومهد عبدالرحمن هذا الذى لقب بالداخل للدولة الإسلامية بالأندلس بعزم ماض ، وعقل راجح ، وكان من حكمته أن لم يطلق على نفسه لقب أمير المؤمنين تأدبا مع الخلافة والتى الت إلى خصومه فى المشرق ، ولم يتسم بهذا اللقب إلا ثامن خلفاء بنى أمية بالأندلس عبدالرحمن الناصر بعد أن رأى انهيار خلفاء بنى العباس على يد الأعاجم ... وقد قيض الله للناصر أن يحقق حلم جده عبدالرحمن الداخل فيوطد لحكم الإسلام بالقوة حينا ، وبالمهاداة حينا آخر حتى سعت إليه الروم تتاحفه بالهدايا ، ونهد المجوس إليه يزدلفون . وعلى كل فقد تعاور الحكم من بعد الناصر أنجاله وأنجال أنجاله ومامنهم من بلغ شأوه فقد كان الناصر هو مأمون الأندلس ومعتصمه فى ان واحد . ثم انتهى الأمر إلى هشام بن الحكم الذى ولى الحكم ولما يبلغ التاسعة بعد وكان والده الحكم قد استوزر له المنصور محمد بن أبى عامر ليعينه على الحكم . إلا أنه ما إن بويع هشام حتى سعى الوزير ، بالدس والمكيدة ، للاستبداد بالحكم فاستأصل كل من له صلة بهشام واصطنع له أنصارا من البربر والزناتة وحط العرب عن منازلهم . وهكذا أعاد التاريخ نفسه .. فالسلطة ، فى عرف الطامعين فيها ، لاتعرف صداقة دائمة ... تآمر الوزير المنصور مع جعفر بن عثمان المصحفى .. حاجب الأمير ليقضى على الصقالبة الذين مكن لهم الأمير فى قصره ثم استعان بغالب مولى الأمير للقضاء على المصحفى . واتجه بعد إلى جعفر بن على الأندلسى ليعينه في القضاء على غالب . ولم يشفع لغالب هذا أن الوزير المنصور قد تزوج ابنته أسماء فى أعظم عرس شهدته قرطبة . ويقول المقرى التلمسانى (نفح الطيب فى غصن الأندلس الطيب) : إن ابن حيان قد أفرد تأليفا خاصا لجلد المنصور وكيده .

لم يترك المنصور سبيلا فى استمالة الناس إلا وسلكه ، وكان واحدا من أسلحته هو التقرب بالنساء . ويروى التلمسانى أن المنصور وقد افتقد عبدالملك بن شهيد (بضم الشين) فى إحدى غزواته كتب إليه يقول :

أنا شيخ والشيخ يهدى الصبايا
يا بنفسى أفديك كل الرزايا
ورسول الإله أسهم فى الفىء
لمن لم يخب فيه المطايا

لبعضهم فنكث أولهم على العهد ودب الصراع بينهما حتى تآمر الأخ على قتل أخيه ، ومع هذا فقد كان المأمون هو الملك الشمس فى دولة بنى العباس إذ أحيا العلوم وأوقد منارات العلم ، ثم جاء بطل عمورية وصنديد العرب المعتصم بالله ولكنه مع فروسيته كان حاكما قاصرا بمعايير الإسلام دين الحسنى .. وأى قصور أكثر من أن يحبس أمير المؤمنين الإمام العالم أحمد بن حنبل ويضربه بالسياط لاختلافه معه فى الرأى . ثم تعاقب الخلفاء من بعد لينتهوا جميعا بالموت قتلا فى صراع السلطة الضارى هذا ، مثل المتوكل ، والمستعين ، والمعتز ، والمهتدى ، أو تسميما مثل المنتصر ، وكان أحسنهم حظا من خلع وسملت عيناه كالمستكفى . وفى خلال صراع الأخوة الأعداء هذا تسلل السلاجقة والمغول والتركمان حتى أصبحت الخلافة رسما ، وأصبح الخليفة اسما . ومع ذلك ظلت تعقد له البيعة ويخطب باسمه فى المنابر .

وفى واقع الأمر فإن استعانة بنى العباس بالاعاجم تعود إلى مطلع تاريخهم منذ أن أشعلوا أوار الحرب على بنى أمية وأعلن كبيرهم محمد بن عبدالله بن عباس أن الخلافة صائرة إلى ولده . وكان محمد يقول لشيعته بأن الكوفة شيعة لعلى . والبصرة شيعة لعثمان ، والشام لايعرفون إلا آل أبى سفيان ، ومكة والمدينة غلب عليهما أبوبكر وعمر فعليكم بخراسان ، فالأمر كله أمر توازع مغانم وأسلاب ، اتجه محمد بن عبدالله بن عباس إلى خراسان فى سنة مائة من الهجرة عام خلافه عمر ابن عبدالعزيز وهو يترجى الفرج على أيدى الفرس ، ويطلب النصرة منهم مناديا بأن «هناك العدد الكثير ، والجلد الظاهر ، وصدورا سليمة ، وقلوبا فارغة لم تتفسها الأهواء ، ولم تتوزعها النحل ... لم يزالوا يذلون ويمتهنون ويظلمون ويتمنون الفرج فكأنى أتفاءل إلى المشرق وإلى مطلع سراج الدنيا ومصباح الخلق» . (ابن قتيبة فى عيون الأخبار) . وهكذا لم يعد القرشى الصميم ابن عباس يفاخر بآله سدنة الكعبة وإنما يباهى بأحفاد أردشير .. ولم يعد يفاخر بنور الحق الذى بزغ للناس من سنيات الوداع وإنما ذهب يستشرف مصباح الدنيا فى أرض فارس ... ثم هو ، من بعد ، يطلق تهمة فاحشة على آله وذويه العرب المسلمين الذين نهضوا لإحقاق الحق راميا إياهم بظلم العباد وامتهان البشر ... وكان قائل كل هذا هو ابن عبدالله بن عباس . ولذا فلا عجب أن اقتفى المعتصم أثر جده محمد حينما لاذ بحمى الترك توقية لنفسه من استشراء النفوذ الفارسى ممهدا بذلك لوقوع بغداد فى قبضة الأتراك . ولا عجب فى انتهاء هذا الصراع الفتاك بتساقط الخلفاء ، منهم من مات مسموما ، ومنهم من مات بطعنة غادرة من ابنه ، ومنهم من ذهب غير مبكى عليه نتيجة انقلاب عسكرى سلجوقى . ثم لاعجب أيضا فى أن يقول فيهم دعبل الخزاعى ماقال :

خليفة مات لم يأسف له أحد
وقام آخر لم يفرح به أحد
فمر ذاك ومر الشؤم يتبعه
وقام هذا فقام النحس والنكد

أئمة المسلمين .. ونجيع الصبايا الجارى :

ولم تكن دولة الإسلام فى المغرب بأحسن حالا من شقيقاتها فى المشرق ، ونحن نتحدث دوما عن الحكم الإسلامى الصالح ، حكم الشورى والعدل والإحسان . فكشأن دولة بنى العباس لعبت الدولة الأموية الثانية فى الأندلس دورا هاما فى نشر الحضارة الإسلامية وكانت بحق منارة من منارات هذه الحضارة . فقد عرفت دولة المغرب قمما شامخة فى الفكر الإسلامى مثل ابن رشد ، وابن حزم ، وابن الطفيل ، وشيخنا محيى الدين بن عربى . ويحدثنا التاريخ عن قيام دولة بنى أمية فى المغرب على يد عبدالرحمن بن معاوية بن هشام بعد أن فر من بلاد الشام مهزوما تاركا أهله يطلبون بطن الأرض من بعد ظهرها ، على حد قول المقرى التلمسانى . ومهد عبدالرحمن هذا الذى لقب بالداخل للدولة الإسلامية بالأندلس بعزم ماض ، وعقل راجح ، وكان من حكمته أن لم يطلق على نفسه لقب أمير المؤمنين تأدبا مع الخلافة والتى الت إلى خصومه فى المشرق ، ولم يتسم بهذا اللقب إلا ثامن خلفاء بنى أمية بالأندلس عبدالرحمن الناصر بعد أن رأى انهيار خلفاء بنى العباس على يد الأعاجم ... وقد قيض الله للناصر أن يحقق حلم جده عبدالرحمن الداخل فيوطد لحكم الإسلام بالقوة حينا ، وبالمهاداة حينا آخر حتى سعت إليه الروم تتاحفه بالهدايا ، ونهد المجوس إليه يزدلفون . وعلى كل فقد تعاور الحكم من بعد الناصر أنجاله وأنجال أنجاله ومامنهم من بلغ شأوه فقد كان الناصر هو مأمون الأندلس ومعتصمه فى ان واحد . ثم انتهى الأمر إلى هشام بن الحكم الذى ولى الحكم ولما يبلغ التاسعة بعد وكان والده الحكم قد استوزر له المنصور محمد بن أبى عامر ليعينه على الحكم . إلا أنه ما إن بويع هشام حتى سعى الوزير ، بالدس والمكيدة ، للاستبداد بالحكم فاستأصل كل من له صلة بهشام واصطنع له أنصارا من البربر والزناتة وحط العرب عن منازلهم . وهكذا أعاد التاريخ نفسه .. فالسلطة ، فى عرف الطامعين فيها ، لاتعرف صداقة دائمة ... تآمر الوزير المنصور مع جعفر بن عثمان المصحفى .. حاجب الأمير ليقضى على الصقالبة الذين مكن لهم الأمير فى قصره ثم استعان بغالب مولى الأمير للقضاء على المصحفى . واتجه بعد إلى جعفر بن على الأندلسى ليعينه في القضاء على غالب . ولم يشفع لغالب هذا أن الوزير المنصور قد تزوج ابنته أسماء فى أعظم عرس شهدته قرطبة . ويقول المقرى التلمسانى (نفح الطيب فى غصن الأندلس الطيب) : إن ابن حيان قد أفرد تأليفا خاصا لجلد المنصور وكيده .

لم يترك المنصور سبيلا فى استمالة الناس إلا وسلكه ، وكان واحدا من أسلحته هو التقرب بالنساء . ويروى التلمسانى أن المنصور وقد افتقد عبدالملك بن شهيد (بضم الشين) فى إحدى غزواته كتب إليه يقول :

أنا شيخ والشيخ يهدى الصبايا
يا بنفسى أفديك كل الرزايا
ورسول الإله أسهم فى الفىء
لمن لم يخب فيه المطايا

ثم أنقذ لعبد الملك ثلاث جوار من أجمل السبى وكتب مع أجملهن :

قد بعثنا بها كشمس النهار
في ثلاث من المها أبكار
وامتحنا بعذرة البكر
ان كنت ترجى بوادر الأعذار
فاجتهد وابتدر فإنك شيخ
قد جلا ليله بياض النهار
صانك الله من كلالك فيها
فمن العار كله المسمار

ويحدث المقرى التلمسانى بأن الشيخ المقبوح عبدالملك بن شهيد قد افتضهن فى ليلته وكتب فى الغداة يشكر المنصور بن أبى عامر ويقول :

قد فضضنا ختام ذاك السوار
واصطبغنا من النجيع الجارى
وصبرنا على دفاع وحرب
فلعبنا بالدر أو بالدرارى
وقضى الشيخ ماقضى بحسام
ذى مضاء عضب الظبا بتار
فاصطنعه فليس يجريك كفرا
واتخذه فحلا على الكفار

أو لا يحق لنا أن نقول وإسلاماه . فالفيء الذى أسهمه الله ورسوله للمجاهدة والمؤلفة قلوبهم على الإسلام أصبح رشا يصطنع بها الأعوان ... وشيخ المسلمين وإمام الدين الذى ينهى عن الفحشاء والمنكر يجاهر العالمين بولهه بالصبايا ... وجلد المجاهدين فى سبيل الله وهم يديرون عوالى المران أضحى فحولة حيوانية معيارها فض العذارى بمسمار لم تعتره كلالة ، ثم الاصطباغ بنجعهن الجارى . فأين حسام عبدالملك بن شهيد فحل الكفار من حسام عمار بن ياسر قاهر الكفر ؟ وأين عدالة عمر الذى منع الفيء على آل رسول الله حتى يعم فيضه على المسحوقين فى سواد العراق وبقاع الشام من عدالة المنصور بن أبى عامر وهو بعزريتهن الأبكار ليمتحن بعذريتهن فحولة الشيوخ الزناة ؟

وعلى كل فما كان لدولة هذا هو حالها إلا أن ينتقص أمرها وينتهى إلى التمزق فيستبد بكل صقع فيها واحد من ملوك الطوائف مثل ابن جهور فى قرطبة ، وابن عباد فى أشبيلية ، وابن باديس فى غرناطة ، وبنى الأفطس ببطليوس ، وبنى هود بسرقسطة ، وبنى ذى النون بطليطلة . وظل ملوك الطوائف فى تهارش وتقاتل حتى قطع إليهم البحر يوسف بن تاشفين صاحب مراكش فأجلاهم عن الأرض ، وقد أخذ ملوك الطوائف فى الاستعانة بالنصارى ضد بعضهم البعض وكانوا بهذا شر

خلف لشر سلف فقد سبقهم إلى الاستعانة بالنصارى أمير دولة بنى أمية الثانية والذى كان يدعى ، مفارقة ، المستعين بالله . ففى عهد ذلك الأمير رفعت الجزية عن النصارى بل أخذ الحاكم المسلم يدفع لهم الإتاوات ثمنا لنصرتهم له .

ظهر الإسلام ... وذهب المعز .

وفى الجانب الآخر عبر المضيق توالى على الحكم أمراء منذ عبيد الله بن المهدى الذى أرسى للدعوة الشيعية قاعدة فى المغرب بعد أن طاردها خلفاء بنى العباس زهاء القرنين من الزمان ، وقد أقاموا تلك القاعدة فوق الجماجم والأشلاء بعد أن وطأ لهم جوهر الصقلى من أفريقيا إلى بحر الظلمات (المحيط الأطلسى)... وكانت دعوتهم تقوم على حقهم الموروث فى الحكم لأنهم نسل فاطمة الزهراء ، وهى بذلك امتداد للصراع السلطوى الذى استشرى منذ مقتل الحسين وما أن استتب لهم الأمر فى أرض المغرب ، عدا منطقة سبتة التى بقيت فى أيدى الأمويين حتى اتجهوا شرقا وقد أغراهم مشايعوهم بمصر لينهضوا إليها .. وكان بنو بوية قد غلبوا العباسيين فى المشرق فما عاد لهم مراس ، كما لم يبق على مصر إلا الحجر الأسود وهو الاسم الذى كان يطلقه شيعة الفاطميين على كافور عبد الاخشيد وكان كافور يحكم مصر نيابة عن ابن الإخشيد وعن الحسين ابن عبيد الله بن طغج أمير الشام إلا أن الحسين هذا قد تشيع فآثر أن يلوذ بالمغرب بعد أن أحرق قلبه ، كما قال كافور وجنده .

ويتهم المؤرخون وكبار الفقهاء نسبة هؤلاء القوم لفاطمة ، فهم فى رأى بعض الثقاة قوم مجهولو أصل ومنبت .. ويروى العالم العلامة أبوبكر الباقلانى أن جد عبيد الله المهدى كان مجوسيا دخل المغرب وادعى العلوية وكان باطنيا خبيثا ادعى الفقه والعلم ليتمكن من إغراء الخلق ، وقال القاضى عبدالجبار المصرى إن جدهم كان حدادا يهوديا فأسلم . وأشار ابن خلكان إلى اختلاف الناس فى نسبة عبيدالله بأن أهل العلم بالانساب من المحققين ينكرون دعواه للنسب (النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة لابن تغرى بردى) ومهما يكن من أمر انتحال الفاطميين للأنساب فإن الذى يعنينا هنا هو منهج الحاكمين الذين تسموا بالرسول الكريم وخاضوا الحروب باسم نصرة الإسلام وإعادة أمجاده ، خاصة وقد أنكرالمقريزى روايتى ابن خلكان والباقلانى حول عدم صحة نسبهم لفاطمة .

خرج المعز لدين الله من المغرب بعد أن استخلف عليه بلكين بن زيرى الصنهاجى وهو يقول : « آخر وصاياى لك ألا ترفع السيف عن البربر » وادعى المعز وهو خارج إلى مصر بأن « قصده المبارك إقامة الجهاد والحق وأن يختم عمره بالأعمال الصالحة ، وأن يعمل بما أمرة به جده رسول الله صلى الله عليه وسلم » (ابن تغرى بردى) بيد أن هذا المجاهد الأكبر فى سبيل الحق وسنة رسول الله قد سار من المغرب حاملا معه زكوات المسلمين فى خمسمائة بعير بعد أن حولها إلى ذهب خالص فضربت الناس الأمثال بذهب المعز ، ويروى بن تغرى بردى بان المعز عندما دخل القاهرة احتجب فى قصره وهو « متوفر فى النعم

والأغذية المسمنة والأطلية التى تنقى البشرة وتحسن اللون ، ثم ظهر للناس بعد مدة وقد لبس الحرير الأخضر وجعل على وجهه اليواقيت والجواهر تلمع كالكواكب .. وزعم أنه كان غائبا فى السماء وأن الله رفعه اليه فامتلأت قلوب العامة والجهال منه رعبا وخوفا »..

وبدأ المعز عهده بالغدر فبعث بجوهر ليستأصل الحسن بن عبيدالله بن طغج الذى دعاه للحكم هو وصحبه .. ثم اتخذ من بعد الإمامة النبوية صفة رسمية له فأخذ أئمة المساجد دون حياء يدعون له : « اللهم صل على عبدك ، ووليك ثمرة النبوة وسليل العزة الهادية عبدالله الامام سعد بن تميم المعز لدين الله أمير المؤمنين كما صليت على آبائه الطاهرين وأسلافة الراشدين» ، وقد ذهبت به القحة أن طلب إلى الناس أن يوسم كالأنبياء بقولهم « عليه السلام » وصلوات الله عليه .

فهذه سيرة أمير آخر من أمراء المسلمين سارت بذكره الركبان ، وادعى النسب إلى العترة الطاهرة ، وابتعث الغزاة ، وسير العسكر باسم الإسلام . ومع كل إنجاز المعز لدين الله ، رابع خلفاء الفاطميين فى الإدارة والتنظيم والتعليم إلا أنه كان طاغية متجبرا . إن التاريخ لاينكر للمعز (أو على الأصح لاينكر لقائده جوهر الصقلى) ترتيب النظام المالى فى مصر حتى تضاعف الخراج مرات ، ولاينكر له تنظيم القضاء والإبقاء على قاضى مصر المرموق الذهلى ، ولا ينكر له بناء القاهرة وتشييد الأزهر . بيد أن الذى نحن بصدده هو معايير الحكم فى الإسلام ، فإن كان المعز مداهنا ماكرا بحكم السياسة إلا أنه حاكم منقوص بمعايير الإسلام . ولعل ما أورده ابن خلكان عن سيرته يصور حقيقة أمير المؤمنين أكثر من كل دعاواه الدينية وأكثر من كل أدعية الأئمة الذين نافقوه فى مساجد مصر . يقول ابن خلكان (إن جماعة من الأشراف من بينهم الشريف عبدالله بن طباطبا اجتمعوا مع المعز فى مصر يسألونه نسبه وقد تملكهم الشك . قال المعز سنعقد مجلسا ونسرد عليكم نسبنا . فلما استقر المعز بالقصر جمع الناس فى مجلس عام وجلس لهم وقال . هل بقى من رؤسائكم أحد ؟ قالوا : لم يبق معتبر ، فسل عند ذلك المعز سيفه وقال . هذا حسبى . ثم نثر عليهم ذهبا كثيرا وقال : هذا نسبى . فقالوا جميعا سمعا وطاعة » . وختم ابن خلكان روايته بقوله : « والظاهر أنه ليس بشريف ، وأنه مدع والله أعلم »..



هذه كلها نماذج منتقاة من أمراء المؤمنين الذين يراد منا أن نجعل من مناهجهم فى الحكم نماذج تحتذى ، وكلهم أمثولة وعبرة لمجانفة الدين ومجافاة سماحة الإسلام .. وإذا كان هذا هو قصارى جهدنا فى الاجتهاد فلن تصبح دولة الإسلام الحديث إلا امتدادا للهرقلية الطاغية والملك العضوض ، فأنصار هؤلاء لن يكونوا إلا كأشراف مصر الذين خروا ساجدين أمام المعز ، فلذهبه السمع ، ولسيفه الطاعة ، وماهذه بدولة الشورى التى تحدث عنها الإسلام ، ولا بدولة الديمقراطية التى نسعى لإقامتها فى مجتمعنا الحديث المعاصر .

الفقه والفتنة :

بيد أن الفتنة الكبرى التى أنبتها ملقحو الفتن منذ عهد عثمان لم تقف بالصراع عند حده السياسى بل تعدته إلى تلويث الفقه . وقد أشرنا إلى بروز طائفة كبيرة من فقهاء التبرير لكل هذا الفساد الضارى . وكان من أهم نتائج هذه الفتنة ، على صعيد الفكر السياسى ، بروز المدرسة الشيعية التى انقسمت هى الأخرى على نفسها انقساما أميبيا . وبما أن أصل الفرقة بين الشيعة وأهل السنة هو موضوع الخلافة كان لابد من أن يكون هذا الخلاف خلافا سياسيا متوشحا بالدين . وقد بدأ التشيع من جماعة كانت تؤمن بأهلية على للخلافة لما يتميز به من علم وحزم وسابقة فى الإسلام وكان من بين هؤلاء أبوذر الغفارى وسلمان الفارسى . إلا أنه سرعان ما أخذ التشيع لعلى صورة عشائرية (آله وذووه) وعرقية (الموالى الذين آذتهم عنجهية بنى أمية) . كما راق التشيع للفرس الذين قامت حضارتهم على تقديس الأكاسرة ، والاعتراف بحقهم الإلهى الموروث فى الحكم ، ولذا فقد انحصر كل الفقه الدستورى الشيعى فى موضوع الإمامة والتى تتصل فى شرعهم اتصالا روحيا بالله . ويورد كتاب (الكافى) وهو أهم كتب الشعية فى هذا الأمر والذى يعد مؤلفه الإمام محمد بن يعقوب الكلينى رصيفا للبخارى ... يورد ذلك الكتاب أن : "الفرق بين الرسول والنبى والإمام أن الرسول هو الذى ينزل عليه جبريل ويسمع كلامه وينزل عليه الوحى ... والنبى ربما سمع الكلام وربما رأى الشخص ولم يسمع . والإمام هو الذى يسمع الكلام ولايرى الشخص" ولأجل هذا فإن الفقه الدستورى الشيعى ، بكل ظلاله الدينية القدسية ، يصبح غير ذى موضوع فى مباحثنا هذه التى تتناول حكم البشر للبشر .

وعلى أى فإن الخلافة بين المدرستين السنية والشيعية كادت تجعل من الإسلام دينين . وقد ذهبوا بهذا الخلاف حتى حول صحة قراءة القرآن فيما عرف بفتنة مصحف ابن مسعود . ففى الوقت الذى دعا فيه الشيعة للخروج عن مصحف عثمان إلى مصحفين آخرين نسبا لعلى وعبدالله بن مسعود ، وقف الحنابلة على الطرف الآخر يتهمونهم بالمروق والكفر . وكان الشيعة يتهمون عثمان بإخفاء المصحفين الآخرين بما فيهما من آيات لم ترد فى المصحف العثمانى ولم يحسم هذا الأمر إلا بقرار الخليفة العباسى السنى الذى اعتمد مصحف عثمان وتثبيت القراءات السبع المشهورة للقارىء المعروف أبى بكر من مجاهد

إن كل هذا الخلاف العنيف لم يكن إلا ظلا للصراع السياسى السلطوى . فأهل السنة يرمون بالمروق فى عهد السلطان المتشيع كما حدث فى عهد المأمون ، والأشاعرة الشافعية يلعنون فى عهد وزير الدولة الحنفى كما حدث لأبى بكر البيهقى والإمام أبو المعالى الجويني اللذين حملا على الهروب والاختفاء . والفاطميون الذين يخرجون على الحكم السنى القائم ينكر نسبهم لفاطمة مما أوردنا ذكره كما يتهمون بالكفر على لسان أجلة الفقهاء مثل الإمام الباقلانى والإمام الاسفرائينى الذى وصفهم بأنهم أعداء كل دين موحى . وقد طورد هذا الإمام الاسفرائينى نفسه من

جانب الشيعة فى بغداد إبان فتنة مصحف ابن مسعود حتى لاذ بالمسجد ثم هرب من المدينة .

فما الذى يصوره لنا كل هذا التاريخ إن لم يكن هو أن مؤسسات الحكم التى عرفتها الدولة الإسلامية ـ بعد الشيخين ـ لم تكن إلا نتاجا لتحالفات المصلحة ، والتغلب القاهر ، والعصبانية العشائرية ، كما أنها ، فى جوانبها المشرقة ، لم تكن إلا نموذجا للقدرة السياسية بمفاهيمها الدهرية وهى الدهاء وتسخير طاقات الآخرين ، والاستفادة من التجارب المفيدة فى الحكم أيا كان مصدرها ، بل والتحالف مع أعداء الإسلام ضد المناهضين من المسلمين . ومن الجانب الآخر لم يكن الصراع الفقهى العقائدى إلا غطاء للصراع السياسى السلطوى ذهب به الناس إلى حد تكفير أجلة الفقهاء ، وليس فى التجربتين من أمر مقدس نقسر على احتذائه باسم الإسلام . وإن كانت هذه الدولة أو تلك قد انتهت إلى انحلال فإنما أصابها هذا بسبب ماتفشى فيها من انحراف ، وغشى حكامها من انحلال ، فأكثر مايذل الناس هو ضعفهم أمام السراء ... ومن ألوان السراء الفتنة بالنصر ، والبطر بالمغانم ... وقد علمنا ديننا أن الله يبتلى الناس بالسراء والضراء على حد سواء ... "كل نفس ذائقة الموت ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون" (الأنبياء ٣٥) . فالشامتون عند الموت ، والمتربصون بالناس ريب المنون عليهم أن يذكروا أن الموت حوض مورود ، لن يسلم منه أحد . والذين ابتلاهم الله بالبلايا ، كالذين فتنهم بالخير سواء بسواء يتعرضون لاختبار وامتحان ، والكل إليه يعود .

وفى واقع الأمر ماكان للدولة الإسلامية أن توطد أركانها فى فجر الإسلام بل وتنتصر فى معركتها ضد القوتين العظميين آنذاك (فارس فى القادسية والروم فى اليرموك) إلا لأن قيادها قد أسلم لرجال لم تبطرهم الحياة بل انسلخوا عنها ، ورجال لم يأنفوا قول الحق بل حرضوا عليه الناس ، وكان ظاهرهم كباطنهم وسريرتهم كعلانيتهم . كان على رأسها رجل مثل عمر تأبت نفسه امتطاء البعير المطهم فى بيت المقدس فنزل عنه وأمسكه من خطامه وهو يسير به يقول : "إنى لواقف على باب هذه الحرة أمسك بحلاقيم قريش أن يتهالكوا على النار" . وضرب عمر بذلك ، كعهده دوما ، مثلا فى حساب النفس . فالإسلام كله قائم على الحساب والجزاء : "ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءًا يجز به ولا يجد له من دون الله نصيرا" . (سورة النساء ١٢٢) . وقد تعلم المسلمون هذا الدرس منذ موقعة أحد حين خاطبهم الله بأن لا فرار من المسئولية ، وأن ليس هناك من مخلوق لايخضع للحساب على ماقدم وأخر . فحتى صحب النبى ، وهم يجاهدون فى سبيل الله حق جهاده ، لايملكون تحميل مسئولية الخطأ الإنسانى على الأقدار : "أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا ، قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شىء قدير" (آل عمران ١٦٥) . وكان الرسول الكريم قد سقط فى تلك المعركة وشج رأسه وكسرت رباعيتاه ، وما كانت هزيمة المسلمين يومها إلا نتيجة لانشغالهم بالمغانم .

إن نماذج الحكم الإسلامية التى يحدثنا عنها فقهاء "الصحوة" ليست فى أغلبها إلا نقيضا لكل قيم الإسلام . بل هى أقرب شىء إلى ما أسماه ابن خلدون بالملك البحت حيث تجرى طبيعة التغلب إلى غايتها (واستعمال) أغراضها من القهر والتغلب فى الشهوات والملذات . أما الفقه الذى صاحب هذه الدولة المتغلبة فقد كان فى أغلبه فقه تبرير لهذا القهر وذاك التغلب . ولن يبدل من هذا الزعم أن الدولة الإسلامية قد شهدت فقهاء ومتصوفة صناديد وقفوا ضد الظلم والطغيان وهم يدفعون الثمن بأرواحهم الطاهرة ، ودمائهم الذكية ، كما تشهد بذلك مواقف رجال أفذاذ مثل سفيان الثورى مع الرشيد ، والأوزاعى مع المنصور ، والحنابلة أغلبهم مع الحكام ، فالحنابلة مع تزمتهم كانوا ألصق مدارس الفقه بالناس ، وأكثرهم تطهرا ، وأشدها عتوا فى منازلة السلطان الظالم .

وعلنا ونحن نتحدث عن نفاق الفقهاء نشرك القارىء معنا فى واقعة يرويها الشيخ محيى الدين بن عربى مع السلطان الأيوبى . يحدثنا الشيخ محيى الدين فى (الفتوحات المكية) · "أعلم أنه لما غلبت الأهواء على النفوس وطلبت العلماء المراتب عند الملوك تركوا المحجة البيضاء وجنحوا إلى التأويلات البعيدة ليمشوا أغراض الملوك فيما فيه هوى نفس ليستندوا فى ذلك إلى أمر شرعى مع كون الفقيه ربما لايعتقد ذلك ويفتى به ، وقد رأينا منهم جماعة على هذا من قضاتهم وفقهائهم ، ولقد أخبرنى الملك الظاهر غازى ابن الملك الناصر صلاح الدين بن أيوب ، وقد وقع بينى وبينه هذا الكلام فنادى مملوكا وقال له : جئنى بالحرمدان ، فقلت له : ما شأن الحرمدان ؟ قال : أنت تنكر على مايجرى فى بلدى ومملكتى من المنكرات والظلم ، وأنا والله أعتقد مثلما تعتقد فيه من أن ذلك كله منكر . ولكن والله ياسيدى مامنه منكر إلا بفتيا فقيه وخط يده عندى بجواز ذلك فعليهم لعنة الله" ولم يشأ الشيخ محيى الدين التشهير بأحد إذ لم يورد اسم الفقيه المنافق بالرغم من أن اسم ابن عربى قد ظل نهبا تتناشه سهام الخصوم الحانقين . بل ختم الشيخ محيى الدين روايته بقوله ، وهو يروى عن الأمير : "لقد أفتانى فقيه هو فلان وعين لى أفضل فقيه عنده فى البلد فى الدين والتقشف" . (الفتوحات الجزء الثالث) .

الدولة الإسلامية ... ونماذجها المعاصرة :

فإن كان هذا هو حال التجارب التطبيقية فى الولاية الشرعية فى الماضى فما هو موقع التجارب الإسلامية المعاصرة والتى يشيد فقهاء "الصحوة" بها بل يكادون يوحون لنا بأنها نماذج تحتذى هى الأخرى ، ومن بين هذه التجارب تجربتا إيران وباكستان قبل أن نجىء إلى التجربة السوادنية فى أخريات عهد نميرى والتى وصفت بأنها رد للغربة الحضارية . ولن تطول وقفتنا مع التجربة الإيرانية لا لسبب إلا أن المنهج الشيعى كله ، كما قلنا ، لايتفق مع منهاج أهل السنة فى الحكم . وقدد أوضحنا كيف أن الأيديولوجية الشيعية تقوم كلها على فكرة الإمامة كما أوضحها الإمام الكلينى فى كتابه (الكافى) وكما بشر لها الشريف الرضى فى (نهج

البلاغة) وهو أول سفر دعائى للشيعة (المانفستو الشيعى) ومع أن (نهج البلاغة) ينسب للإمام على إلا أن المؤرخين يقولون بأن جامعه الشريف الرضى قد أضاف إليه . وتسيطر فكرة الإمامة المعصومة هذه على كل الفكر الشيعى ، مع تشققه إلى اثنى عشرية وجعفرية وزيدية وكيسانية وحشاشين . وانتهت فكرة الإمامة ، على أيامنا هذه فى إيران ، إلى مفهوم ولاية الفقيه على الحكم بموجب حق إلهى . ولا ريب فى أن لامكان للشورى والديمقراطية تحت ظل الإمامة المعصومة أو الفقيه المعصوم الذى يقوم ، فى غياب الإمام ولى الأمر وإمام العصر ، مقام ذلك الإمام ، ويكتب الإمام آية الله الخمينى فى مؤلفه (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) بأن "ليس لأحد تكفل الأمور السياسية كإجراء الحدود ، والقضاء ، وشئون المال ، وأخذ الخراج والضرائب ، إلا إمام المسلمين . وفى غيبة إمام العصر وولى الأمر يقوم نوابه الفقهاء الجامعون لشرائط الفتوى والقضاء والحكم مقامه فى إجراء السياسات وسائر ما للإمام عليه السلام" . فالإمام ، بهذا الفهم ، هو ظل الله فى الأرض وهو الفقيه المعصوم الذى تعلو سلطته الروحية على كل سلطة زمنية ، وما هذا بفهمنا للإسلام . وقد شهدنا كيف أن الإمام عليا كرم الله وجهه كان من أكثر الناس جفولا من ممارسة السلطات ، وأكثرهم خشية فى الحكومة بين الناس ، دع عنك افتراض العصمة لنفسه ولابنه ، ونكاد نزعم بأن فكرة العصمة هذه تعود جذورها إلى التراث السياسى الفارسى أكثر مما تعود للإسلام ، فقد كان أكاسرة الفرس ، فى قديم زمانهم ، يحسبون أنفسهم ظلالا لإله النور أهو رمزاد .

وعلنا نزعم بأنه لو كان بين مدارس الفقه الدستورى الإسلامى التقليدى مدرسة واحدة يمكن لنا أن نلتمس فى اجتهادها الفقهى مايغنى فى عصرنا هذا لكانت هذه المدرسة هى مدرسة الاعتزال ، فالفقه الدستورى الاعتزالى لم يجار الشيعة فى القول بالإمامة المعصومة بل اعترف بالخلفاء الأربعة بمن فيهم عثمان ... فالمعتزلة لم ينكروا خلافة الشيخين كما لم يتنكروا لخلافة عثمان ، وكيف يمكن لمحقق صادق ان يتنكر لشرعية خلافة عثمان ... وهو الخليفة الراشد الوحيد الذى أجمع الكل على خلافته ولم يشذ عنهم أحد .. كان المعتزلة بحق هم صفوة العلماء ، وأكثرهم سعيا للتجويد ، وأشدهم فى استعمال العقل والاستنجاد بالمنطق ، ولهذا فإن فقههم هو أقرب مدارس الفقه لمفاهيمنا المعاصرة عن الشورى والديمقراطية . وتكاد مدارس الاعتزال تجمع على أن البيعة الشرعية الوحيدة للإمام هى تلك التى تقوم على إجماع كل الأمة لا أهل الحل والعقد فيها ، ولا العلماء ، ولا أهل الشوكة (فصل الإمامة فى كتاب المغنى للقاضى عبدالجبار) وقد أسمى الأستاذ العالم المحقق أحمد أمين المعتزلة بحزب الأحرار بل كاد يرى فى تجديد عصر النهضة (الشيخان الأفغانى وعبده) امتدادا للفكر الاعتزالى (ضحى الإسلام الجزء الثالث) .

فلنأت إذن ، للتجربة الثانية المعاصرة ـ وهى الأولى من الناحية التاريخية ـ ألا وهى تجربة الباكستان . كانت الباكستان ، منذ نهاية الخمسينيات ، هى الدولة النموذج فى عرف الإسلاميين بالسودان ، بالرغم من أن الدستور الذى أنشئت به تلك الدولة الإسلامية على يد القائد الأعظم محمد على جناح كان دستورا عصريا فى

جوهره ، وقد كان ذلك الدستور محل تجاذب وصراع مع جماعة العلماء التى كان يتصدرها أبو الأعلى المودودى ، وسعت جماعة العلماء لتضمين ذلك الدستور رؤاهم حول الدولة الإسلامية دون أن يفلحوا . جاء هذا فى المذكرة التى رفعتها الجماعة فى يناير ١٩٥٣ م بعد اجتماع كراتشى المشهور (١١ ـ ١٨ يناير) لتبادل الرأى حول مقترحات لجنة المبادىء الأساسية للدستور . كما أعاد العلماء المحاولة مرة أخرى لتضمين مقترحاتهم فى مشروع الدستور الباكستانى لعام ١٩٥٦ م دون أن يفلحوا . وقد كان القائد الأعظم محمد على جناح ، مع كل إيمانه وتقواه ، أبعد مايكون عن أصحاب تلك النظرة الإسلامية الانغلاقية .

وبما أن مؤلفات المودودى هذا قد ظلت هى "احياء" هذا العصر بالنسبة لأكثر الدعاة "الإسلاميين" المعاصرين فى السودان وغيره يجدر بنا أن نتناول بعضا من جوانبها خاصة فيما يتعلق بالدولة ، وفى هذا الشأن نبدأ بالإطلال على آرائه حول رئاسة الدولة ، وحول الشورى ، وحول حقوق المواطنة لما لهذه القضايا من ارتباط وثيق بواقعنا السودانى المعاصر ، بل بواقع كثير من الدول الإسلامية التى تجمع بين المواطن المسلم وغير المسلم . كتب المودودى فى كتاب (نظرية الإسلام وهديه) يقول : "بما أن وظيفة رئيس الدولة فى الإسلام هى أن يدبر أمر الدولة وفق مبادىء الإسلام ولأن مجلس الشورى لاعمل له إلا أن يساعد الرئيس على تنفيذ هذا النظام المبدئى لذلك فإن الذين لايؤمنون بمبادىء الإسلام لايحق لهم أن يتولوا رئاسة الحكومة أو عضوية مجلس الشورى بأنفسهم كما لايصح لهم أن يشتركوا فى انتخاب (الرجال) لهذه المناصب كالناخبين . ويجوز بلا شك أن يمنح هؤلاء حقوق العنصرية والتصويت فى المجالس البلدية والمحلية لأن هذه المجالس لا تتناول المسائل المتعلقة بنظام الحياة وإنما وظيفتها تدبير الأمور لتحقيق الضرورات المحلية" .

ويتفق هذا الرأى مع منطق المودودى حول المواطنة فى الإسلام . فالمواطنة فى حسابه ، تعتمد على الإيمان والاستقرار فى ديار المسلمين أو الهجرة إليها . وعماد رأيه فى هذا قوله تعالى : "إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله والذين آووا ونصروا ، أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شىء حتى يهاجروا" (الأنفال ٧٢) .

أما من عدا هؤلاء من أهل الديار الذين لم يؤمنوا وإنما التجأوا للإسلام يلوذون بحماه وهم على دينهم فهم أهل ذمة يصدق عليهم قوله تعالى : "قاتلوا الذين لايؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرمون ماحرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب ، حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" (التوبة ٢٩) . كما استدل الشيخ المجتهد على رأيه هذا بأنه لم يجد فى عهد الرسول أو الراشدين أن واحدا من أهل الذمة كان محل شورى أو عهدت له بولاية أو قيادة أو مشاركة فى اختيار الخليفة . وقد ذهب المودودى فى رأيه هذا إلى إضافة الطائفة القاديانية إلى الأقليات باعتبارها أمة مختلفة خرجت باختيارها عن رحاب الإسلام

بادعائها نبوة مرزا غلام . ومن هؤلاء القاديانية ظفر الله خان صاحب الصوت المدوى فى الدفاع عن الإسلام فى محافل العالم .

ومن الجلى أن أفكار المودودى هذه كلها قد صبغت بطلاء الصراع الهندوكى الاسلامى فجاءت غريبة على روح التاسمح الإسلامى . وقد يفيد المرء أن يقارن هنا بين موقف الدولة العلمانية فى الهند نحو المسلمين والموقف الذى سعى علماء المسلمين لاتخاذه ضد غير المسلمين فى الباكستان ، ونتحدث ـ على وجه التحديد ـ عن موقف الدولة لاغلواء المتطرفة الدينيين من عامة الناس فى الهند ضد الأقليات من المسلمين أو السيخ أو البوذيين أو التأميل . فالذى نحن بصدده هو سياسة الدولة ، ومناهج القيادة الواعية التى تسعى لتوحيد مجتمع يعانى تمزقا أفقيا بطوائفه المتعددة وتشققا عموديا بطبقاته المتناحرة . كانت سياسة نهرو منذ البداية هى إيلاف الأقليات بمنحها حظا من السلطة والمسئولية لايبرره حجمها ، فالهند قد شهدت منذ استقلالها مثلا ، رئيسين للدولة من المسلمين بالرغم من أن عدد المسلمين لايتجاوز عشر سكان الهند ، ونشير هنا إلى الرئيسين ذاكر حسين وفخر الدين على أحمد . كما كانت سياسته هى انتقاء الأصلح لمواقع العمل العام بحكم تأهيله وقدراته بصرف النظر عن ملته ونحلته . وهكذا عرفت الهند البلد الذى يعتبر الصراع الثقافى من أكثر صراعاته حدة مفكرين مسلمين عمالقة يتصدرون وزارات التربية والثقافة والعلوم مثل مولانا أبو الكلام ازاد والبروفيسور همايون كبير ، والبروفيسور نور الإسلام على عهد أنديرا غاندى . ونعود للباكستان لنقول بأن الأحداث فيها قد تتالت من بعد لتكذب كل دعاوى هؤلاء العلماء فى إنكار الواقع الثقافى العرقى فى دولة المواطنة باعتبار أن المسلمين أمة واحدة ، كما تتالت لتفضح نفاقهم فى التبشير بالشورى الإسلامية وإدانة الإسلام للطغيان (مذكرة العلماء حول دستور ١٩٥٦ م) . كذبت الأحداث فى مطلع السبعينيات دعاوى هؤلاء الفقهاء فى إنكار الواقع العرقى عندما طغت نوازع الوطنية على الملية فى ثورة أهل البنغال فى الباكستان نفسها . وما ثار أهل البنغال إلا لما حسبوه ظلما من أهل السند والبنجاب بالرغم من رابطة الإسلام . وذهب أهل البنغال ، فى مناهضتهم للظلم ، إلى الاستنجاد بالهندوس فى حربهم على إخوتهم فى الدين حتى أقاموا دولة مستقلة هى بنجلاديش . ومن الجانب الآخر فضح نفاقهم حول إدانة الإسلام للطغيان وقوفهم صفا واحدا وراء حاكم "إسلامى" فرض نفسه على الناس بالدبابات ولم يستنكف عن تطليخ يديه بدم ذى الفقار على بوتو ومطاردة أسرته رجالا ونساء وأيفاعا . ولو كان هؤلاء الفقهاء يملكون مايدعون من الأمانة الفكرية لقالوا بأن أمير المؤمنين الجديد هذا ماهو إلا امتداد للحكم السلطوى المتغلب كحكم ابن سفيان وابن مروان اللذين صعدا إلى سدة الحكم على هامات الرجال وأجداث البشر ، ولا شأن له بحكم العدل والشورى الذى بشر به محمد (ص) وأرسى قواعده عمر الفاروق .

الدستور الإسلامى السودانى بين عامى ١٩٦٨ و ١٩٨٣ م

هذا هو ، فى إقتضاب ، الواقع التاريخى المعاصر فى بلاد غير السودان حول التأصيل الدستورى الإسلامى ، فما هو واقع هذا التأصيل الدستورى الإسلامى

في السودان ؟ نعود في هذا الشأن إلى مسودة دستور السودان الدائم الذى ناقشته الجمعية التأسيسية في عام ١٩٦٨ م . ووردت الإشارات للإسلام في ذلك الدستور الذى نعت بالدستور الإسلامى في ست مواد هى :

المادة الثالثة التى نصت على قيام الجمهورية على هدى الإسلام ، وعلى أن الإسلام دين الدولة .

والمادة الخامسة التى نصت على أن السودان جزء من الكيان الإسلامى .

المادة ٢٧ التى نصت على أن تعمل الدولة لتدعيم روابط الأخوة الإسلامية .

المادة ١١٣ التى نصت على أن الشريعة هى المصدر الأساسى لقوانين الدولة .

المادة ١١٤ التى تعتبر كل نص في أى قانون يصدر بعد إجازة الدستور ويكون مخالفا لحكم من أحكام الكتاب والسنة نصا باطلا .

والمادة ١٤٠ التى نصت على سعى الدولة لبث الوعى الدينى وعلى تطهير المجتمع من الإلحاد ومن كافة صور الفساد والإنحلال الخلقى .

والإسلام أوسع من أن تحتويه هذه المواد ، وعلاقات الدولة ومناهج الحكم التى يحكمها الدستور تتعدى النصوص الرمزية وتدعيم روابط الأخوة الإسلامية وتطهير المجتمع من الإلحاد . ولعل هذا الأخير (التطهير من الإلحاد) هو بيت القصيد في كل جهد الدعاة الإسلاميين ، يومذاك ، باعتباره ذريعتهم لاستئصال الشيوعيين من ظهر الأرض . كما أن النص على أن الإسلام دين الدولة لابد له من أن يفهم ، وفق اجتهادات المسلمين الأخوان المعلنة ، والتى تقول بأن لا ولاية لكافر على المسلمين .

وكان دعاة الدستور الإسلامى قد أعلنوا في مذكرة بثوها على الناس الأسباب الترجيحية التى تدعو إلى قيام دستور إسلامى . وتتلخص هذه الأسباب فيما يلى :

١ ـ تحقق الدستور أمر منوط بإرادة الجمهور وبما أن الجمهور جمهور مسلم فلابد أن يتمثل الدستور قيمه .

٢ ـ إن الإسلام ، بخلاف الأديان الأخرى ، دين ودولة وهو يأمر بالحكم بما أنزل الله .

٣ ـ التحول السياسى عن الإسلام لم يكن اختيارا شعبيا بل فرضه حكام طغاة ذوو ثقافة غربية ولدت فيهم عقدة نقص .

٤ ـ غلب على الدولة المنتسبة إلى الإسلام والتى توالت على المجتمعات الإسلامية حكومات أثرت فيها ضآلة الفهم للدين وكانت نماذج إسلامية سيئة .

٥ ـ معالم الدستور الإسلامى أنه حكم قانون لاحكم رجال . وهو قانون أسمى مستقل عن أهواء الحكام ولا مكان فيه للثيوقراطية أو القداسة وليس فيه للعلماء كما للقسس مناصب مقدسة .

٦ ـ يرفض الإسلام الدكتاتورية ويمنى كل جبار بالخيبة .

٧ ـ يحمى حرية الأفراد الشخصية من التجسس ويوجب حرية الرأى

والمشاركة فى الشئون العامة ونصح الحكام .

٨ - يحث على الاجتهاد فالرأى لجمهور الشعب ولكل مسلم أو جماعة أو حزب سياسى أن يدعو لرأيه وأن يصل للحكم بالشورى .

٩ - يعرف الحرية الدينية قبل أن تهتدى لها أوربا ويحث على حسن معاملة الأديان السماوية ويكفل لأهل الكتاب حريتهم .

١٠ - ينادى بالمساواة أمام القضاء فى الحقوق العامة .

إن الدعوة للإسلام ، كدعوة يبررها واقع حضارى ، أمر لايختلف فيه اثنان من المسلمين ، إلا أن الاختلاف يجىء فى التكييف الفكرى لهذه الدعوة ، والاختلاف يجىء عندما يشهد الناس التناقض البائن بين الدعوة والتطبيق ، والاختلاف يجىء عندما يلمس الناس محاولة مراوغة للتعمية فى قضايا لايمكن لسياسى أن يتهرب منها إن كان صادقا ، أو يزوَر عنها إن كان جادا .

فالإسلاميون يدعون أن التحول عن الإسلام (للدساتير الغربية) قد فرضه حكام طغاة ذوو ثقافة غربية مصابون بعقدة النقص ، وأنهم مع هذا غرباء على شعوبهم . والافتراض هنا هو أن النظام الإسلامى بالصورة التى يدعو لها « الإسلاميون » ، سيتحقق عن رضا الناس واختيارهم لأنهم مغلوبون على أمرهم فيما حملهم عليه هؤلاء الطغاة . والافتراض أيضا أن كل ماطبقه « غير الإسلاميين » هؤلاء من مناهج للحكم إنما هو أمر متعارض مع الإسلام وماحملت عليه دعاته إلا عقدة النقص . ونزعم بأننا قد فضحنا مقولة المناهج المنقولة هذه من قبل فيما أوردناه ، إشارة وتنبيها ، حول التلاقح الحضارى ، وحول تجارب الحكم فى الإسلام والتى أخذت من تجارب الدول الأخرى ، نقول هذا مع إدراكنا لأن أمة المسلمين فى السودان ودولا كثراً أخرى ، تعانى من الاغتراب الحضارى . ولهذا الاغتراب وجهان : وجهه الأول هو الدعوة للاستغراب أو التغريب والتى ينكر دعاتها القيم التى فطر عليها الناس وترسبت فى وجدانهم . ومثل هؤلاء الدعاة كمثل المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى ، فهم عاجزون كل العجز عن تأصيل المستحدث فى واقعهم الحضارى المتجذر ، كما أنهم سيظلون دوما فى نقلهم القردى لحضارات الآخرين مستهلكين للحضارة لا صانعين لها . أما الجانب الثانى للاغتراب فهو دعوة أولئك الذين يتوقون للعودة للقديم وأبصارهم مشدودة إلى العصر العباسى ، ولهذا فهم ، يجهلون الحاضر بكل متغيراته المشهودة ، بل هم غرباء على واقع مجتمعهم الجديد . وقد ظل هؤلاء ينكرون ، فى مغالطة هوجاء ، هذا الواقع الماثل بالرغم من أنهم يعيشونه فى كل أنماط حياتهم .

ولو أقبل هؤلاء وأولئك على دراسة الفقه الإسلامى وتحليل تطور الحضارة الإسلامية كما أقبل رواد النهضة الأدبية الحديثة فى مصر على دراسة الأدب العربى لأفادوا الفقه وأفادوا الحضارة الإنسانية . ويحضرنا هنا تقديم الدكتور العميد طه حسين ، بقلمه الرفيع المبدع ، لمنظومة العالم المدقق أحمد أمين حول الحياة الاجتماعية فى الاسلام (فجر الإسلام ، ضحى الإسلام ، وظهر

الإسلام) . كتب العميد يقول حول مالقى وصحبه من عنت وهم يحاولون إزاحة حجاب غليظ صفيق من المحافظة الجاهلة : « إنما وجدنا أمامنا طائفة ضخمة من الانقاض ، وبذلنا جهدا غير قليل فى إزالتها لتخلص الطريق لنا ، وتستقيم أمامنا ، وكثير من هذه الأنقاض كان فى نفوسنا ، فلكم تراكمت فيها تربيتنا الأولى وكم ترك فيها تعليمنا الأول ، وكم حفظنا من أشياء لم يكن لنا بد من أن نخلص منها ونتخفف من أثقالها ، وننبذها على شىء من الألم والحزن كان يخالج نفوسنا ، وأى شىء آلم للنفس واثقل عليها من هذا الجهد يفرق بينها وبين ما أحبت منذ أن عرفت البحث والتفكير ؟ وكثر من هذه الأنقاض لم يكن فى نفوسنا ولكنه كان فى نفوس الناس ، وكان فى الكتب ، ولم يكن جهدنا فى إزالة تلك الأنقاض الخارجية أقل من جهدنا فى إزالة تلك الأنقاض الداخلية ، إن صح التعبير » . ثم ذهب العميد العظيم يقول · « إن العلم لايعرف الكلمة الأخيرة فى مسألة من مسائله ، وإنما حقائقه كلها إضافية موقوتة ، لها قيمتها حتى يتكشف البحث عما يزيل هذه القيمة أو يغيرها » . ولاشك فى أن الذين يضفون على اجتهادات الإنسان لباس القداسة إنما يحجرون التطور التاريخى ، وهذا هو شأن السلفية الجديدة . كما أن الذين لايرون فى التراث الحضارى الإسلامى إلا كتبا صفراء يجهلون ما فى بطون هذه الكتب من اجتهاد مبدع لو نظرنا إليه فى إطاره التاريخى والاجتماعى لأدركنا معناه .

هذا ماكان من أمر الفكر المستورد ودعاوى التأصيل الحضارى . أما المزعم الآخر بأن ذلك الفكر قد فرضه طغاة لم يستلهموا روح الشعب فسيفضحه بعد حين ما سنرى فيما وضع للناس من دستور ، وما نهج « الإسلاميون » من سبيل لإقامة دولة الإسلام فى السودان ، ولن نكتفى فى هذا الأمر بالقليل المقتضب الذى أوردناه عن الدولتين النموذجيتين · الباكستان وإيران . كما نقبل جدلا مغالطات « الإسلاميين » فى عام ١٩٨٤ م بأن مشروع الدستور الذى اصطنعوه فى عام ١٩٦٨ م لم يكن دستورا إسلاميا بل كان دستورا يحتوى على رموز إسلامية لاتغنى عن الإسلام شيئا ، سنقبل جدلا مقولة الإسلاميين فى عام ١٩٨٤ م حول مشروع دستور ١٩٦٨ م بالرغم من كل ماصاحب مشروع ذلك الدستور من تهليل بانتصار دولة الإسلام فى السودان . وما تبعه من إدانة لأولئك الذين حسبوه اختزالا للإسلام مثل الجمهوريين . فما الذى جاء به الإسلاميون فى عام ١٩٨٤ م ، أو جىء لهم به فنقحوه وجاهدوا فى سبيله حق الجهاد ؟ ونقف هنا عند مشروع ذلك الدستور وقفة تطول لأنه قدم وقد خلت الساحة من هرطقة العلمانيين ، وكفر « الملاحدة » ، وارتداد « المرتدين » الذين سفكت دماؤهم مثل محمود طه . فمشروع دستور ١٩٨٤ هو ، والحال هذه ، الدستور الإسلامى المبتغى والذى يخرج بالناس من « كفر » الديمقراطية الحديثة إلى الشورى المستخبة ... ومن مادية الاقتصاد المنقول إلى اقتصاد البر والإحسان ... ومن حكم « الطاغوت » إلى حكم العدل والسماحة ، فما هى ملامح هذا الدستور الأمثل ؟

وكما نعلم فقد عدل دستور السودان الدائم لعام ١٩٧٣ م مرتين ، المرة الأولى

لتكريس سلطات الرئيس فى عام ١٩٧٥ م ، والمرة الثانية للنص على نظام الحكم الأقليمى فى عام ١٩٨٠ م . وقدم التعديل الثالث فى العاشر من يوليو ١٩٨٤ م - وماهو بالتعديل - بل كاد يكون إلغاء لذلك الدستور واستبداله بدستور جديد يتفق مع توجهات « الصحوة » الإسلامية . شمل التعديل ١٢٣ مادة من بين مواد الدستور السودانى القائم التى تبلغ ٢٢٥ . وتناولت بعض هذه التعديلات الرموز بصورة تذهب إلى ماهو أبعد من الرمزية مثل استبدال المادة الأولى التى تقول بأن السودان جمهورية ديمقراطية اشتراكية موحدة ذات سيادة بنص آخر يقول بأن السودان جمهورية إسلامية موحدة إلى آخر النص .

كما ذهب تعديل الدستور إلى إلغاء المادة الثامنة التى تنص على قيام الحكم الذاتى الإقليمى لجنوب السودان ، واستبدال المادة التاسعة التى تقول بأن الشريعة والعرف مصدران رئيسيان للتشريع بنص يقول بأن الشريعة الإسلامية هى مصدر التشريع . كما أدخل نص فى المادة ١٤ (المسئوليات العامة للدولة) يضيف إلى تلك المسئوليات رعاية حقوق الأقليات (وهذه هى المرة الأولى التى يشير فيها دستور السودان إلى مجموعة من المواطنين باسم الأقليات) . كما حذفت من المادة ١٦ التى تتناول الدين والتى تتحدث عن الإسلام دين الأغلبية مشيرة فى ذات الوقت إلى المسيحية وكريم المعتقدات التى يعتقدها بعض أهل السودان ، حذفت الإشارة إلى كريم المعتقدات هذه . وحذفت أيضا الإشارة فى دستور ١٩٧٣ إلى النظام الاشتراكى باعتباره الأساس الاقتصادى للمجتمع واستبدل بها نص يقول : « النظام الاشتراكى المستمد من مبادىء الإسلام » . كما عدلت المادة ٣١ ملكية الدولة وإدارتها لوسائل الإنتاج الأساسية إلى نص (يجيز) للدولة هذه الملكية . ومن الجانب الآخر أضيف إلى المادة ٣٥ التى تتحدث عن حرمة الأموال العامة إشارة إلى حرمة الأموال الخاصة أيضا .

هذه هى ملامح الدستور الإسلامى المزعوم والذى قصد منه أن يكون بديلا لحكم « الطاغوت » . وقد أعمل فقهاء الصحوة فى مشروع هذا الدستور جل جهدهم الفكرى وهو ، بحسب قولهم ، تبيان لشرع الله كما يرون ويدعون . ولكن لم يمض أسبوع واحد على نشر هذا التعديل حتى خرج الإمام للناس بتعديل للتعديل . أعيدت فيه الإشارة للاتحاد الاشتراكى بعد أن كانت قد حذفت ، وأعيد فيه قانون الحكم الذاتى لجنوب السودان ، وأدخل فيه مبدأ الاستفتاء على الرئيس قبل البيعة ، بعد أن كانت الإشارة للإستفتاء قد أزيلت فى النص الأول ، وحددت فيه آماد الرئاسة بسنوات ست بدلا من الإمامة مدى الحياة التى وردت فى التعديل الأول ، كما أسقط منه النص على الحكم من القبر الذى ورد أيضا فى مشروع التعديل الأول (أى وصية الإمام بخليفته) . وماكان كل هذا الاختباط والاضطراب لأن وحيا نزل من السماء على « إمام » المسلمين ، أو لأن الأمر قد خضع لمشاورة مع من هم أكثر علما ، وأوفر هداية . وإنما لأن قوى سياسية معلومة وقفت صفا وأخذا تهدد بالإطاحة بمشروع تعديل الدستور . ولم تكن هذه الرافضة الجديدة من

بين فرق المسلمين الكثر وإنما كانت من الكفرة والصابئة (من اعتنق منهم المسيحية ومن لزم كريم المعتقدات) . جاء الرفض لهذه التعديلات من أعضاء مجلس الشعب من الجنوبيين الذين ناهضوها علانية دون ان يمضغوا كلماتهم .

ولايملك « الإسلاميون » الإدعاء بأن لاشأن لهم بذلك الدستور « الإسلامى » المزعوم فقد قدمه للمجلس رئيس لجنة التشريع وهو واحد منهم ، وتحدث بشأنه مؤيدا الدكتور الترابى مساعد رئيس الجمهورية وهو كبيرهم . وعندما ذهب « الكفرة والصابئة » فى رفضهم لمناقشة الدستور المعدل إلى حد المطالبة بتأجيل النقاش فى الأمر برمته إن لم يكن سحبه كان المناهضون الوحيدون لهذا الرأى هم عناصر « الإسلاميين » بالمجلس . وفى واقع الأمر فقد اجتمع ممثلو الجنوب وجبال النوبة وأفلحوا فى أن يضموا إليهم آخرين من أقاليم السودان بلغ عددهم ٩٨ عضوا ثم تقدموا بمذكرة يطالبون فيها بالتأجيل . وعند عرض الأمر على التصويت كان المعارضون للتأجيل هم الاثناعشر كوكبا الذين يمثلون الاتجاه « الإسلامى » بالمجلس . وبما أن « الإمام » النميرى ، وهو من نعرف كبرياءً أو غلواءً ، لم يرد قبول التأجيل الذى يحسبه هزيمة أصدر أمره بتعطيل دورة المجلس وكأنه يقول : « بيدى لابيد عمر » .

فما الذى نستشفه من كل هذا ؟ ما الذى نستشفه وقد أصبح الإسلام مكانا للمزايدة والمناقصة ؟ فإن كان الذى جىء به للناس فى العاشر من يونيو عام أربع وثمانين وتسعمائة وألف من ميلاد المسيح أى مشروع الدستور الإسلامى الأول هو شرع الله فلا مناقصة فى شرع الله ، وقد كان الإخوان يقولون يومذاك بأن التراجع حتى عن الزواجر فى الشرع كفر وردة . وإن لم يكن هو كذلك فما الذى سيقول دعاة « الصحوة » الذين وافقوا ودافعوا فى الحالة الأولى ثم وافقوا فى الحالة الثانية وهم مبايعون فى الحالتين ؟ أو لم نقل إن الموضوع كله لايعدو أن يكون متاجرة بالدين وكلمة حق أريد بها باطل إن أسأنا الظن ، أو جهل فضاح وعرى فكرى إن أحسناه . ففى واقع الأمر فإن مشروع الدستور الإسلامى المزعوم لم يكن إلا مسخا شائها أخذ من الإسلام بطرف وهو لايعنيه ، وأخذ من الأنظمة المستحدثة بطرف آخر وهو لايعنيه ، وأضاف إلى كليهما كل مايكرس الطغيان ، ويحصن الحاكم ضد المحاسبة ، ويزيد من رقعة الإفساد . وقد أبطل الدستور الإسلامى المزعوم بهذا كل مكتسبات الحضارة الإنسانية بل أهدر وعطل أسمى قيم الإسلام . ولو كان هؤلاء الدعاة يملكون القدرة على الاجتهاد الرشيد لتأصيل الواقع الذى يعيشونه فى قلب الإسلام بدلا من ترداد الأحكام الفقهية الموروثة (وكلها من صنع رجال اجتهدوا الرأى الذى يوافق عصرهم فلهم ما رأوا ولنا ما ارتأينا) لاستطاعوا أن يفضوا بنا لصيغة مثلى توفق بين مكتسبات الإنسان وجوهر الإسلام .

ومن جهة أخرى فقد فضحت التجربة النميرية والتى عززها وناصرها الإخوان المسلمون كل الدعاوى التى أوردوها فى مذكرتهم فى الستينيات حول الأسباب

الترجيحية للدستور الإسلامى . كذبت التجربة دعواهم حول النماذج الإسلامية السيئة .التى عرفتها الدول الإسلامية وإيحاءهم بأنهم قادرون على إقامة مجتمع الإسلام الفاضل (النقطة ٤) ، إذ أن نهاية اجتهادهم ، عندما دانت لهم الأرضين كانت هى قوانين سبتمبر ١٩٨٣ ودستور يوليو ١٩٨٤ . وكذبت التجربة دعواهم حول رفض الإسلام للدكتاتورية (النقطة ٦) . وعلهم يحدثوننا اليوم عن مظاهر « الشورى العمرية » فى إمام القرن الذى بايعوه مثنى وثلاث ورباع بالرغم من جلده للرجال فى مجالس النصح والشورى . وكذبت التجربة دعواهم حول حماية الإسلام ـ كما يعرفونه ـ لحرية الأفراد الشخصية من التجسس والسيطرة (النقطة ٣) إذ كانوا جميعا فى مقدمة الصفوف يتيهون خيلاء ، ويصفقون إعجابا لحديث « الإمام » فى الرابع والعشرين من مايو ١٩٨٤ ، وهو حديث أوردناه فى مقال سابق . وكذبت التجربة دعواهم حول الحث على الاجتهاد بقولهم « ان لكل مسلم أو جماعة أو حزب أن يدعو لرأيه » (النقطة ٨) ،.وقد شهدنا ما انتهى إليه أمر هؤلاء المجتهدين ، فمنهم من اتهم بالزندقة فأودع السجن ، ومنهم من اتهم بالبدع والضلالة فجلد بعد اقتياده من المسجد ، ومنهم من قتل بتهمة الردة . وقد حدث كل هذا دون أن ينبرى واحد من أصحاب هذه المذكرة التاريخية منبها لا محذرا ، ومرشدا لامتوعدا ، بل فى حقيقة الأمر كانوا ، بهذه الغلواء ، سعداء كل السعادة لأنهم لم يروا فيها غير تحقيق هدف دنيوى يتملك أقطار نفوسهم هو تصفية الخصوم السياسيين .

الدستور الإسلامى ... وخواطر الدكتور :

إن الذى يتجاهله « إسلاميو » السودان هو ان جميع الفلسفات السياسية والاجتماعية المعاصرة كالليبرالية ، والاشتراكية ، والديمقراطية إنما هى إما محاولات لتفسير التاريخ أو مناهج لتغيير الواقع المعيشى لواقع أفضل ، ولذا فإن أى اجتهاد لتقديم البديل الإسلامى لها بل الأفضل منها لابد له من أن يجابهها بمنطقها لا بالغوغائية الدينية ، أو المغالطات الفكرية . فالاشتراكية والديمقراطية مناهج للاداء واضحة القسمات ولابد لبديلها من أن يكون هو الآخر أمرا واضحا لا فى كلياته فحسب بل وفى جزئياته وتفريعاته . ولكيما نكون أكثر وضوحا دعنا نتناول مؤسسات أو مبادىء مثل الرئاسة (ولاية الأمر) أو حقوق الإنسان الأساسية ، أو الاشتراكية مثلا لنرى ماهو البديل الإسلامى الذى هدانا إليه اجتهاد مجددى هذه المائة الخامسة عشرة بعد الهجرة ، وسنتناول فى هذا الشأن خواطر الدكتور الترابى فى تعديل الدستور (تعديلات الإمام النميرى لدستور السودان الدائم عام ١٩٧٣ م) . وهى خواطر سجلها الدكتور الترابى بيده ورفعها للرئيس الإمام . وكلها ، إلا فى النذر اليسير ، توكيد لتوجهات النميرى المنسوبة للإسلام . تقول تلك المذكرة حول ديباجة الدستور : بأن تستبدل عبارة « الحرية والاشتراكية والديمقراطية تحقيقا لمجتمع الكفاية والعدل والمساواة » بعبارة

« الحرية والعدالة الاجتماعية والشورى تحقيقا لمجتمع إسلامى قويم » . والاشتراكية ليست شعارا وإنما هى منهج معروف لتحقيق العدالة الاجتماعية ، حسب دعواها ، وإلغاء الإشارة إليها يعنى أن للإسلاميين منهجا بديلا سيطالعوننا به . كما استبدلت عبارة « مجتمع اشتراكى ديمقراطى جديد يقوم على تحالف قوى الشعب العاملة » بعبارة « مجتمع شورى عادل يقوم على الوحدة الوطنية لقوى الشعب المؤمنة » . ولا يدرى المرء أى مقياس موضوعى سيقرر به هذا الإيمان علما بأن الإيمان مرحلة أعلى من الإسلام : « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم » (الحجرات ١٤) . وعلى أى فمن حق المرء أيضا أن يتساءل عن حظ الأعراب وغير الأعراب فى السودان ممن لم يدخل الإسلام ، ناهيك عن الإيمان فى قلوبهم ، من هذه الوحدة الوطنية . وتمضى المذكرة ، من بعد ، للقول بأنه حيثما وردت كلمة الديمقراطية (تعنى) الشورى وكلما وردت كلمة الاشتراكية (تعنى) العدالة الاجتماعية . أما حول الجندية فتقترح المذكرة التعديل الآتى : « الجندية شرف وواجب رايتها لا إله إلا الله ووظيفتها جهاد فى سبيل الله ثم الوطن وهدفها النصر أو الاستشهاد » ، وهكذا أصبح لجيش السودان الذى يضم حسنا وبرنابا واجبا إسلاميا . وتجىء المذكرة من بعد للاقتصاد فتقول : « تلتزم الحياة الاقتصادية فى السودان بابتغاء وجه الله وراء الحاجات المادية ومطلبها الحلال الطيب وتتوخى العدالة والتكافل والتراحم وتجنب الاستغلال ونظام الربا والاحتكار وأكل أموال الناس بالباطل والثراء الحرام والترف والسفه والإفساد فى الأرض » ، وسنرى فيما بعد كيف طبق الصحويون هذه المبادىء السامقة . أما حول سلطات رئيس الجمهورية فأطلقت مذكرة الدكتور على شاغل المنصب مايلى : « رئيس الجمهورية هو قائد المؤمنين وراعى الأمة السودانية وإمامها وحافظ ذمتها وبيعتها » ... « وهو مسئول عن إقامة الدين وبسط الشورى والعدل » . وقد وجدت أغلب هذه الاجتهادات الترابية طريقها إلى مسودة الدستور .

وقد أتيح للدكتور الترابى أن يتحدث بمزيد من الاستفاضة حول الإسلام ونظام الحكم أمام مجمع إسلامى حافل هو المؤتمر العالمى بالخرطوم فى جلسة تولى رئاستها البروفيسور عثمان سيد أحمد .. جاء فى حديثه الذى استحوذ على جزء كبير من تلك الجلسة وهى الجلسة الثانية لذلك المؤتمر (يوم الاثنين ٣٠ ذو الحجة ١٤٠٤ هـ الموافق ٢٥ سبتمبر ١٩٨٣ م) « إن النموذج التاريخى السنى للإسلام بما تضمنه من نصوص وممارسات شرعية خالد بحجته أبد الدهر ، بينما تتطور صور تمثيله فى كل واقع لاحق تحقيقا لذات القيم والأحكام الثابتة » . وهذا بلا مرية حكم عام لاخلاف فيه . إلا أن الدكتور الترابى مضى من بعد ليقول بأن « تقاليد الحكم فى تاريخ الحكم الإسلامى اللاحق لدولة الرسول (ص) وسننه قد عبر بالمفهومات الفقهية والممارسات التاريخية التى وقعت تمثلا لأصول الشرع فى الحكم فتقارب مقتضى تلك الأصول أو تتباعد عنها ، وتتباين صورها فى ذلك عبرة

وعظة » . ويضرب الأستاذ الدكتور الأمثال بنظام الخلافة أو الإمامة الكبرى الناشئة عن شورى المسلمين وإجماعهم على الأمير الأكبر الذى يلى أمانة الحكم خلافة واقتداء بنهج الرسول (ص) فى ولاية السلطان ، ويضمن له ولاء السواد الأعظم للمؤمنين من خلال البيعة التى تعقد له الخلافة عن اختيار حر أى عن تشاور وتراض ثم تؤسس سلطة الحكم وعلاقاته على عقد بين الحاكم والمحكومين تلتزم فيه الأطراف بما ورد فى سنن الإسلام من الطاعة والنصيحة والشورى والعدل والاعتصام بهدى الدين . ثم ذهب من بعد للقول بان تاريخ الإسلام المتأخر منذ الأمويين قد شهد ارتدادا على بعض سنن الحكم الإسلامى .

وعرج الدكتور الترابى فيما بعد إلى المجتمع الإسلامى الحديث ليقول عن أنظمة حكمه بأنها نقل من الأوضاع الغربية الأوربية ، إما إستمرارا لأوضاع فى الحياة العامة فرضها الاستعمار أو افتتانا بأنماطه الحضارية ، وهى كلها أنماط لا دينية انتهت إليها أوربا بعد صراع مرير بين السلطة الكنسية والسلطة العامة . وقاد كل هذا ، حسب تحليل الدكتور الترابى ، إلى ظلم فى سياسات الحكم ، وفساد فى ممارسات السلطة ، وضعف فى فعالية السلطان ، وفشل فى بلوغ أهداف الحكم فى العزة والاستقلال والتنمية والرقى فقارنوا بين واقعهم الأليم وتاريخهم الزاهر أيام الالتزام السياسى بالإسلام فكانت الصحوة .

وانتقل الأستاذ الترابى من بعد ، إلى السودان موضوع خطابه أصلا فأشار إلى السلطنة الزرقاء أول دولة إسلامية فى السودان ثم الحكم التركى الذى أخذ ، على حد قوله ، يتباعد بالسودان عن الإسلام ، مما استفز مشاعر الجماهير بالظلم ومظاهر تسلط الكفار فقامت الثورة المهدية ، التى استقر فيها مبدأ اتحاد الدين والدولة بوعى تام كما قامت فيها مؤسسات متطورة للحكم الإسلامى ، إلا أنها انحرفت إلى عصبية بعد وفاة المهدى . ودلف من بعد على السودان الجديد وتأثره بما خلفه الاستعمار الغربى من مؤسسات وسياسات لادينية حتى فى سنى مابعد الاستقلال إلى أن قيض الله للسودان بعضا من الشباب المسلم والشخصيات المتدينة ، يدعون لقيام دستور إسلامى ، فوجدوا تجاوبا واسعا بين الشعب سبب حرجا كبيرا للقيادات الحزبية الغافلة عن الدين . وإزاء هذا الحرج وذاك الضغط الشعبى قبلت تلك القيادات تبنى دستور يتضمن إشارات رمزية للإسلام مثل الإسلام هو الدين الرسمى والشريعة مصدر التشريع . ويستخلص الدكتور الترابى من هذا أن تلك الحملة قد أثبتت أن المذهب الليبرالى لايستطيع مناظرة الدعوة الإسلامية بوجه سافر .

وختم الدكتور الترابى بحثه المستفيض بحديث عن قيام حركة مايو ١٩٦٩ م كرد فعل « للصراع السياسى الحزبى المحموم الذى أغرت به الحرية المطلقة » واثار الاستقطاب بين القوى الإسلامية والشيوعية والجنوبية والقومية مما أدى إلى فشل الحكم وضعفه واتساع الفراغ السياسى . وتبع ذلك ، حسب تحليله ، صراع ضار بين القوى الوطنية داخل النظام والتى افزعها الشقاق الوطنى وسوء الحكم

والعناصر اليسارية التى افزعها التوجه الإسلامى . ومضى هذا الصراع لنهايته بمحاولة الشيوعيين الاستئثار بالسلطة خالصة لأنفسهم ، إلى أن هبت البلاد شعبا وجندا لاستخلاص الحكم من الشيوعية . ولا شك فى أن المؤتمرين قد كانوا فى حيرة من أمرهم وهم يستمعون إلى حديث الدكتور الترابى بعد أن سمعوا فى اليوم السابق (الأحد ٢٣/٩/٨٤) حديث الإمام النميرى وهو يقول : « وهبت الثورة فى ٢٥ مايو ١٩٦٩ م فبدأت الدولة الإسلامية الجديدة انحيازا للتاريخ ورضاء بحكم الله وارتضاء بحكمه » . فالدولة الإسلامية ، على حد قول الإمام ، قد انحازت لحكم الله منذ أن هبت رياح الجنة فى ذلك الشهر الأغر مايو ١٩٦٩ م ! ! ! بالرغم من أن الحجيج الأعظم يومها قد كان إلى موسكو وبرلين الشرقية لا إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة . ومع هذا فقد أعقب الدكتور الترابى الرئيس النميرى ليحدث الناس عن الإعصار الإلحادى فى مايو ١٩٦٩ .

أما حول الحكم الإسلامى الراهن فيشير الدكتور الترابى إلى التطورات المطردة فى التحول إلى الحكم الإسلامى فى السنوات العشر الأخيرة (أى الفترة ١٩٧٤ ـ ١٩٨٤) مثل الاهتمام بالقرآن والشئون الدينية ، والتعليم الإسلامى فى الجامعات ، ومكافحة مظاهر السلوك غير الرشيد لدى القيادات ، ومراجعة القوانين لتوافق الشريعة الإسلامية . ثم جاء من بعد ، حسب رصده ، تأكيد لمؤشرات التحول الإسلامى هذا باقتحام مرحلة التطبيق الكلى للشرع الإسلامى فى الحياة العامة . ولم يذكر الدكتور أو يجد من يذكره بأن كل هذه الإنجازات الإسلامية قد تمت وفى البلاد اتحاد اشتراكى ، وتحالف لقوى الشعب العاملة ، وقسم بالولاء للنظام الجمهورى الاشتراكى وكلها « وثنيات » سعى الدستور الإسلامى المزعوم إلى استئصال شأفتها . وكان الدكتور واضحا فى تحديده لبعض القضايا حين أشار إلى قوانين « إصلاح نظام تشكيل الهيئة القضائية والإجراءات القضائية بوجه أقرب إلى تحقيق العدل الإسلامى الناجز بعد أن انتهت حركة العدالة التقليدية إلى شلل بعيد بسبب المطل والبطء والتعقيد » ، ثم إلى قانون العقوبات وقانون أصول الأحكام القضائية ، وقانون القوات المسلحة . (الصحافة ٢٥ سبتمبر ١٩٨٤ م) .

فإمامنا إذن تصور للدستور الإسلامى فى عام ١٩٦٨ م كما كان يسميه دعاته يومذاك بالرغم من ان حديث الدكتور الترابى بعد ستة عشر عاما ينفى عن ذلك الدستور صفة الإسلامية هذه ويقول بأنه لم يحتو إلا على رموز . كما أمامنا من الجانب الآخر تكييف شرعى ، واجتهاد فقهى دستورى حول الحكم الإسلامى فى السودان بل عبر التاريخ تضمنه خطاب الدكتور الترابى بجانب نموذج مثالى لذلك الدستور الإسلامى تمثل فى مشروع تعديلات دستور ١٩٧٣ م وتعليق الدكتور الخطى عليه بإشاراته وتنبيهاته والذى ننشره بصورته الأصلية فى هذا الكتاب . بيد أن كل هذه الأقاويل . والنماذج التطبيقية ، والإشارات والتنبيهات حافلة بتناقض مربك ، وأمور متشابهات لايستبان معها الحق من الباطل ولا الرأى الصحيح من السقيم . فكيف كان ذلك ؟

نقول بادىء ذى بدء بأن وصف دستور ١٩٦٨ م والذى هلل له الإسلاميون يومذاك باعتباره الدستور الإسلامى الموعود ـ بأنه دستور لم يحتو إلا على رموز وصف يدعو للعجب . فقد كان هذا هو جوهر اعتراض الأخوة الجمهوريين على ذلك الدستور ، يومذاك ، بحسبانه تزييفا للإسلام . ولهذا فقد أعاد الأستاذ الراحل محمود محمد طه نشر كتابه أسس دستور السودان فى نوفمبر ١٩٦٨ م وهو الكتاب الذى صدر ابتداء فى ديسمبر ١٩٥٥ م ، وجاء فى مقدمة النسخة التى أعيد نشرها : إن الذين يسعون لإقامة دستور إسلامى من غير أن يبلغوا من ذلك طائلا « لايفرقون بين الشريعة والدين ويقع عندهم خلط ذريع بأن الشريعة هى الدين ، والدين هو الشريعة ، والقول الفيصل فى هذا الأمر أن الشريعة هى المدخل على الدين ، وأنها الطرف القريب من أرض الناس ، وفى بعض صورها من أرض الناس فى القرن السابع ... وفى القرن السابع الميلادى لم تكن البشرية مستعدة للحكم الديمقراطى ، بالمعنى الذى نعرفه اليوم ولقد قامت شريعتنا على حكم الشورى .. وكان فى وقته ذاك أمثل أنواع الحكم ، وأقربها إلى إشراك المحكومين فى حكم أنفسهم ، ولكنه ، مع ذلك ، لم يكن ديمقراطيا . ومن أجل ذلك فلم يكن يعرف فيه الدستور بالمعنى الذى نعرفه اليوم ، فمن ابتغى الدستور فى مستوى الإسلام العقيدى أعياه ابتغاؤه ، ولم يأت الا بتخليط لايستقيم ، وتناقض لايطرد » .

وكان هذا هو ذات الرأى الذى ذهب إليه الأخ الراحل الدكتور جعفر بخيت حين وقف يعارض دعوة الإسلاميين إبان مناقشات دستور ١٩٧٣ م وهم يدعون لإيراد فقرة فى الدستور تنص على أن الإسلام دين الدولة ، وهذه واحدة مما سماه الدكتور الترابى بالرمزيات . قال الدكتور جعفر يومها إن فى إيراد مثل هذا النص مظنة نفاق . وذهب الدكتور جعفر المؤمن المولوى للقول بأن : « إعطاء طابع دينى محدد لدولة قائمة على الانتماء الوطنى وليس على الانتماء الدينى لايعنى سوى شيئين : إما أن النص ليس له مدلول حقيقى بل يوضع كشكل (أى رمز) ونتصرف نحن تصرفات لاتتفق مع نصه وروحه .. فإذا كان المجتمع بالفعل إسلاميا مطابقا للقيم الإسلامية فإن نظامه لابد أن يكون نظاما إسلاميا ولكن المجتمع بشكله الراهن ليس كذلك . ولنا أسوة فى رسول الله (ص) حينما جاء إلى المدينة لأول مرة وكتب كتابا بينه وبين المشركين واليهود ... وجعل الدولة قائمة على أساس الانتماء المفرد ولم يطبق نظام الدولة الإسلامية الواحدة إلا بعد قيام المجتمع المسلم . ونحن نربأ بالإسلام أن يكون صورة مزركشة وهمية » . كما جاء فى رده على من قال بإيراد نص يقول بأن الإسلام دين الدولة . « نحن الآن بصدد اقتراح يجعل للدولة صفة لا تختص بها . نحن لسنا بملحدين ، ولسنا حربا على الإسلام ، ولا على دعوته ، أن الاقتراح المقدم مظهرى إعلامى ليس فى جوهره أية دلالات فعلية . إن الدولة كائن معنى ، وهى تفقد صفة الإنتماء الدينى القائم أساسا على وجود ضمير فردى يتعبد ويتعامل . إن الدولة كجهاز مصطنع لا تستطيع أن تزاول التعبد الدينى الذى يستطيعه الفرد . فعندما نقول إن للدولة ديناًنكون قد أنقصنا

من الدين أحد مظاهره الأساسية وهى التعبد الفردى . وإذا تركنا هذا وذهبنا للمعاملات فسنجد أن الدولة إذا التزمت بدين معين كان واجبا عليها أن تتصرف وتتعامل وفقا لما يفرضه هذا الدين عليها » . فالذين عارضوا هذه الرموز فى الماضى إنما عارضوها لما فيها من شبهة نفاق ، وبالرغم من هذا فقد تبناها الإسلاميون فى عام ١٩٦٨ ودعوا لها فى مناقشات دستور عام ١٩٧٣ م فكيف يتأتى لهم اليوم نعتها بالرمزية التى لم يقبلها أهل السياسة إلا نفاقا لأنهم لايستطيعون مواجهة الإسلاميين بوجه سافر ؟ وسنرى ، فيما يلى ، من هم الذين عجزوا عن مواجهة حقائق الحياة فى بلادهم بوجه سافر .

حوار حول تعديلات الدستور :

فإن تركنا مشروع دستور عام ١٩٦٨ م جانبا وجئنا إلى قمة الاجتهادات الحديثة فى الفقه الدستورى الإسلامى (تعديلات ١٩٨٤ م) فإن الذى نراه هو العجب ، وأى عجب ! ولنبدأ بجوانب من التعديلات الأولى التى رفعت لمجلس الشعب فى العاشر من يونيو ١٩٨٤ م خاصة تلك الأمور ذات الصلة بما نحن بصدد مناقشته . ولن نقف عند أغلب هذه التعديلات مثل تلك التى شملت تعريف السودان ، وباب السيادة ، ومقومات التكوين الشعبى ، والتنظيم السياسى ، والقضاء ، والتشريع .. إلخ . الذى سنقف عنده هو مواد بعينها ، إما لأنها تكشف عن خلط مرعب بين الإسلامية المدعاة ، والديمقراطية المشوهة ، وتقنين الطغيان ، أو لما فيها من تشويش مريب حول مناهج معروفة فى الدساتير تضبط الأداء الدستورى ، أو تنظم العلاقات بين الأجهزة المناط بها تحقيق التوازن السلطانى ، أو تحدد هوية الاقتصاد الوطنى وتوجهه . بيد أن الدعاوى شىء ، والواقع شىء آخر مختلف جدا . فمشروع تعديل الدستور وهو تاج التشريعات « الإسلامية » التى صدرت منذ سبتمبر ١٩٨٣ م لم يكن فى حقيقته ، كما قلنا ، إلا اختزالا لأحكام الإسلام ، وابتذالا لمؤسسات الحكم الصالح ، وتشويشا فكريا فى معالجته لمقومات الاقتصاد ، وتكريسا دستوريا لكل التشوهات لكيلا نقول الانحرافات السلوكية عند الإمام راعى الأمة « وحامى ذمتها وبيعتها » حسب وصف الدكتور الترابى له .

فالدستور يختزل قيم الإسلام اختزالا مدمرا حين يتحدث دعاته عن مؤسسات وسياسات إسلامية تاريخية تفقد كل معنى إن أخرجت من إطارها التاريخى ، بل تصم الإسلام بما هو بعيد كل البعد عن روحه ألا وهو الديمقراطية وتوقير الإنسان . ففكرة الخلافة بالوصية والتى لم تعرف فى فجر الإسلام إلا فى عهد أبى بكر بالخلافة لعمر لاتعني فى هذا العصر إلا ارتدادا بالحكم عن كل ماهو مألوف فى الدولة المعاصرة . وعلى أى ، فإن أوصى أبوبكر بالخلافة لعمر فإن من هو خير من أبى بكر لم يوص لأحد بخلافته .. ذلكم هو الرسول عليه أفضل الصلوات . وفكرة الشورى المحدودة فى أهل الحل والعقد تجافى كل ماعرفه التطور الإنسانى حول

الديمقراطية ألا وهى حق الناس فى ممارسة الحكم عبر ممثليهم الشرعيين والذين ينتخبونهم انتخابا حرا كان ذلك فى إطار حزب واحد أو أحزاب متعددة .. ومثل هذه الديمقراطية أو الحكم الشورى لم يعرفها الإسلام فى عهده الزاهر (عهد الرسول والراشدين) لأن طبيعة المجتمع ، آنذاك ، لم تستوجبها . كما لم يعرفها فيما تلت من عهود لأنها ، بطبيعتها ، كانت عهود حكم تغلب واستبداد . وحقوق المواطنة التى يمارسها الإنسان اليوم فى الدولة القومية هى جزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان التى أهتدت إليها الإنسانية بعد صراع طويل وحروب مريرة ، وعلى رأس هذه الحقوق عدم التمييز على أساس الجنس أو الدين . فاختصار الوظائف (الرئاسة مثلا) على العلم بشئون الدين والتقوى يعنى اختزال حق المواطن غير المسلم فى السعى لتولى أكبر المناصب فى الدولة . وقد فطن لهذا الأخوان ابل لير وجوزيف لاقو وكلاهما من أهل الإقليم الجنوبى كما شغل كلاهما منصب نائب رئيس الجمهورية ، حينما أشارا فى مذكرتهما للنميرى حول تعديل الدستور لهذه النقطة على وجه التحديد ، وهما يقولان : إن حق المواطن فى الطموح لمثل هذا المنصب ، حتى وإن علم بأن الواقع السياسى يحول بينه وبين توليه ، ليزيد من التزام ذلك المواطن بوطنه وولائه لدستوره . كما أن الإشارة لنقض البيعة باعتبارها خيانة عظمى فى مشروع الدستور الإخوانى إنما تلغى أهم أساسيات الحكم الصالح ألا وهى المحاسبة ، بل تتعارض مع مفاهيم الإسلام حول خلع الإمام الظالم .

ومن جانب آخر فعندما نقول بأن مشروع تعديل الدستور يشوه معانى الحكم الصالح التى خبرتها الإنسانية ويجسد أسوأ ماعرفته أنظمة الطغيان ويشيع الإرباك الفكرى حول مفهومات تعارف عليها الناس فلنا أكثر من دليل على هذا . فالديمقراطية التى أراد لنا الدكتور الترابى أن نستبدلها بتعبير الشورى (والافتراض من حديثه أن للشورى هذه أنماطا معروفة فى الإسلام والافتراض أيضا أن هذه الأنماط تنعكس فى هذا الاجتهاد الدستورى الذى قدم للناس) ... هذه الديمقراطية كنظام للحكم ، ومنهج لإدارة السياسة تعنى ممارسة السلطة وفق ضوابط متعارف عليها تقوم بها الأجهزة التى تحقق التوازن السلطوى بين السلطات المختلفة : السلطة التشريعية ، والسلطة التنفيذية ، والسلطة القضائية .

وتتمثل فى الضبط الأدائى عبر قضاء مستقل يحمى الدستور ويحول دون تجاوزه .. وتتمثل فى سلطة نيابية ينتخبها الناس وتملك أن تحاسب الحاكم إن عرج عن الطريق المستقيم .. وتتمثل فى سلطة شعبية تنتخب الحاكم عبر إنتخاب أو إستفتاء مباشر .. إلا أن الدستور المعدل قد جاء ليميع هذه الفواصل ... فهو يلغى فى صورته الأولى الاستفتاء ليستبدل به البيعة ، والبيعة عهد وليست وسيلة اختيار ... ويسقط حق القضاء فى المراجعة ، بل يؤسس مجلسا صوريا للشورى ويعين له لجنة فنية لاتخضع أحكامها لمراجعة قانونية . وبهذا فهو يدخل على الإسلام السنى بدعة لايعرفها إلا الشيعة ، ألا وهى ولاية الفقيه الذى تسود ولايته على كل ولاية شرعية . فالخمينى فى إيران فوق الدولة وفوق الشعب بموجب دعاوى

تاريخية وهمية . وفى واقع الأمر فإن مجلس الإمام فى السودان لايستند حتى إلى مثل هذه الدعاوى التاريخية بل إن كل سلطته مستمدة من إرادة « الإمام » راعى الأمة . كما أن تكريس سلطة فرض الضرائب فى يد الرئيس الإمام ونزعها من يد المجلس المنتخب يمثل ردة عنيفة عن أكبر إنجاز حققته الديمقراطية فى الربط بين جباء الضرائب والمشاركة فى الحكم ، فقد ظلت صيحة الشعوب ضد حكم النبلاء وأصحاب الحق الإلهى المكتسب من الحكام هى أن لا ضرائب بلا مشاركة فى الحكم .. « No Taxation Without Representation »

ويصدق حديثنا عن الإرباك الفكرى فى استبدال الإشارة للاشتراكية ، أينما وردت ، بكلمتى العدالة الاجتماعية ، والعدالة الاجتماعية هدف من أهداف الكثير من الأنظمة ومنها الأنظمة الاشتراكية . بيد أن الاشتراكية ليست هدفا فحسب وإنما هى منهج أداء يقوم على رفض علاقات الإنتاج غير المتوازية التى عرفتها أوربا عقب الثورة الصناعية ومانجم عنها من ظلامات اجتماعية . فعندما يقول المرء اشتراكية ، تماما كما يقول رأسمالية ، فإن الذهن ينصرف إلى قواعد محددة معروفة تتناول علاقات الإنتاج ، وتتناول درجة السيطرة على وسائل الإنتاج الرئيسية ، وتتناول ضبط الأسعار ، وتتناول العلاقة بين الأسعار والأجور ، وتتناول المال وضبط انسيابه ووسائل التحكم فيه ، وتتناول مستويات الدخول والتحكم فى حدودها العليا والدنيا ، وتتناول بصورة عامة التوزيع العادل للثروة ، ولذا فالمفترض فيمن يدعى أن كل هذه المفهومات تجافى الإسلام وأن هناك بديلا إسلاميا لها أن يقدم للناس هذا البديل بدلا من العموميات التى لاتفيد . ففى نهاية الأمر سيتوجب على المخطط الاقتصادى فى وزارة التخطيط ، والذارع الاقتصادى فى مصرف السودان أن يترجم كل هذه الأفكار إلى خطط وبرامج وأرقام لن يغنى معها شيئا أقوال الإمام الغزالى حول الذهب والفضة ، ومقولات القاسم بن سلام حول الأموال . فالعالم الذى يعيش فيه هذا الاقتصادى هو عالم صندوق النقد الدولى ، وعالم بنك تشيس مانهاتن ، وعالم منظمة القات ، وعالم مؤسسة النقد السعودى التى تتعامل بمنطق كل هذه المؤسسات التى ذكرنا . كما هو عالم مجموعة السبع وسبعين فى الأمم المتحدة والتى تضم السودان المسلم ، ويوغسلافيا ورومانيا الماركسيتين .

وفى واقع الأمر فعندما ورد موضوع الأموال فى الدستور لم يضف ذلك الدستور شيئا جديدا يهدى وينير . فقد عدلت المادة (١٦٠) التى تتحدث عن الميزانية (ميزانيتى الدولة العامة والتنمية) والتى يقضى الدستور القائم آنذاك بعرضها على مجلس الشعب قبل انتهاء السنة المالية بشهر على الأقل ليستبدل بها النص التالى :

أ - تفرض الدولة الزكاة على المسلمين وضريبة تكافل اجتماعى موازية على غير المسلمين .

ب - يلتزم رئيس الجمهورية أو من يفوضه بتقديم بيان بمورد ومصروفات الزكاة لمجلس الشورى .

كما عدلت المادة التى تقضى بألا تنشأ أو تعدل أو تعلق أية ضريبة إلا بموجب قانون مالى يصدره مجلس الشعب (المادة ١٧) لتضع هذه السلطة فى يد رئيس الجمهورية يمارسها بقرار منه .

فالدستور الإسلامى الذى ذهب تفصيله إلى حد الإشارة إلى نوع البينات التى تقبلها المحاكم مثل التسجيلات الصوتية ماكان أجدره بأن يفصل فى ميدان أساسى هام يشتجر الناس فى جزئياته وبعض كلياته ألا وهو مناهج الاقتصاد فى الإسلام . خاصة وهذه المناهج ، فيما يدعون ، هى شىء جديد يختلف عن كل ما تعارف عليه الاقتصاد « الطاغوتى » الحديث .

ومن بعد كل هذا نقول إن ذلك الدستور الإسلامى الموعود لايعدو أن يكون أكثر من انعكاس ، فى بعض وجوهه ، للشذوذ المزاجى ، والتشوه المسلكى للرئيس الإمام . فالنص مثلا على الحصانة المطلقة للرئيس ضد أية محاكمة يتجافى مع روح الإسلام ونصه ، وما أكثر ماردد الرئيس الذى يسعى للحصانة المطلقة بأن شريعة الله لايعلو عليها أحد . كما أن تعديل المادة ١٢٨ حول انتخاب مجلس الشعب لرئيسه لتستبدل بنص يقول بتعيين رئيس الجمهورية لرئيس مجلس الشعب لا انتخاب المجلس له كما كان الحال انعكاسا آخر لهذا التشوة المسلكى . فأكثر ماكان يؤذى النميرى هو أن يكون من حوله من يملك سلطة أصلية لا سلطة مخولة منه ولهذا فقد أضاف التعديل نصا يقضى بأن يقوم رئيس مجلس الشعب بمبايعة الإمام على الطاعة وإقامة الدين (وحفظ السر) وكأن فى القضايا العامة أسرارا . ولايفهم هذا التعديل الغريب إلا الذين يلمون بكيف يفكر الرئيس « الإمام » . ولاشك فى أن ذهن الإمام قد ذهب آنذاك لمحاولاته المتعددة التأثير على المجلس وإيحاءاته المتكررة لرئيس المجلس يومذاك إلى أن يحمل أعضاء المجلس معه على مسلك معين يبتغيه الإمام . ويقول الراوى إن رئيس المجلس فى سعيه لإحباط مالم يرق له من توجيهات رئاسية كان يعمد إلى الإفشاء لأعضاء المجلس ببعض الأسرار الدفينة حتى يتصرفوا ضدها وبمعزل عنه . فالإشارة « لحفظ السر » . إنما تعود لهذا ، وبنفس القدر فإن الاضافة إلى المادة (٦٦) والتى تقول بأن التسجيل الصوتى والتصوير أدلة كافية للإدانة يجوز الأخذ بها فى البينة إنما هو تنويع فى لحن قديم سمعه الناس فى عام ١٩٧٥ عندما سعى النميرى لإضافة هذا التعديل إلى جملة التعديلات التى اقترحها على الدستور يومذاك فأثناه مستشاره القانونى الدكتور يوسف ميخائيل بخيت عن ذلك باعتبار أن لامكان فى الدساتير لمثل هذه النصوص . وكان ذهن الرئيس يومذاك ، مشدودا إلى أن جميع البينات الصوتية التى جاءه بها رجال أمنه حول المؤامرات العسكرية لم تشكل بينة مقبولة لدى المحاكم . ومن الطريف أن هذا النص « الإسلامى » قد أضيف إلى دستور النميرى فى نفس الوقت الذى رفضت فيه محكمة كاليفورنيا إدانة دى لوريان بموجب بينة مصورة بالفيديو .. فأية إسلامية فى كل هذا ؟ ولا نوجه السؤال إلى صغار القساوسة الذين أعدوا هذا الدستور المشين فهم صوت سيدهم ، وإنما نوجهه لظلال الله على الأرض من رجال الدين الذين بايعوا وعاهدوا تحت الشجرة ، وفى بيداء البطاحين كما نوجهه لدعاة الصحوة الذين استخضلهم الطمع فى سلطان

مقيم يرثون معه الأرض باعتبارهم عباد الله الصالحين .

ومن الجانب الآخر تناول الدكتور الترابى فى مذكراته الخطية خمسين تعديلا من التعديلات التى شملت مائة وثلاثين مادة فى الدستور ... ونعترف له بأنه نادى فى مذكرته بأن يكون مجلس الشورى هو سلطة الإجماع الغالبة على ولاية رئيس الجمهورية الأميرية ، ونعترف له بأنه قال بعدم جواز حل الرئيس لذلك المجلس ، ونعترف له بأنه قال بأنه لاحصانة لوال أمام الشرع ... ولكنا نضيف أيضا بأنه صاحب الرأى بأن يكون رئيس الجمهورية هو « قائد المؤمنين وراعى الأمة السودانية وإمامها وحافظ ذمتها وبيعتها » .. وهو صاحب الرأى بأن تستبدل المادة الثامنة من الدستور (الحكم الإقليمى) لتقرأ : « يقوم نظام الحكم فى جمهورية السودان على أساس الدولة الموحدة والحكم الإقليمى والمحلى بحيث تبسط السلطة المركزية فيها السياسات العامة وتقوم السلطات اللامركزية برعاية الشئون الاقليمية والمحلية » أى بعبارة أخرى : إلغاء الوضع المتميز لجنوب السودان فى دستور ١٩٧٣ . وهو صاحب الرأى حول الجندية بأنها : « شرف وواجب رايتها لا إله إلا الله ووظيفتها جهاد فى سبيل الله ثم الوطن » ... والجيوش لاتحارب باللسان ... وتقاليد الدولة القومية العصرية لاتعرف جهادا بالسيف إلا لحماية الأرض والسيادة الوطنية القومية ... وإلا فليعد السودان ومصر تشكيل جيشيهما ليخرجا منهما القبط والنبط وأهل السواد من الوثنيين وغير المسلمين . وهو القائل بان تلتزم الحياة الاقتصادية فى السودان بابتغاء وجه الله وراء الحاجات المادية ومطلبها الحلال والطيب ، وتتوخى العدل والتكافل والتراحم وتتجنب الاستغلال ونظام الربا والاحتكار وأكل أموال الناس بالباطل ، والثراء الحرام والترف والسفه والإفساد فى الأرض » ... وإن « الاقتصاد الإسلامى » هو الأساس الاقتصادى السودانى تحقيقا لمبدأ إعمار الأرض فى سبيل عبادة الله وكفاية الحياة ولمبدأ العدالة بما يرضى الله ويوفر العيش الكريم لكل إنسان ... « كما أنه القائل بأن السنة المالية هى السنة الهجرية » .

ولن تطول وقفتنا مع هذه التعميمات حول التوجه الاقتصادى ، إذ يكفى بصورة عامة ، ما أشرنا إليه قبل هنيهة . ثم إنا سنفرد فصلا خاصا نتناول فيه ملامح الاقتصاد الإسلامى كما نراها وكما يراها غيرنا . إلا أن لنا وقفة ، فى هذا الباب ، عند إيحاءات بعض النصوص فى مشروع تعديل الدستور ، وتعليقات الدكتور الترابى عليه بل وخطاب الدكتور العالم فى المؤتمر الإسلامى بأن هناك بديلا إسلاميا للديمقراطية (ونكرر أن الديمقراطية منهج فى الحكم له ملامحه التى لاتخفى على أحد كان اسمها الديمقراطية الليبرالية كما يعرفها الغرب أو المركزية الديمقراطية كما تعرفها أنظمة الحزب الواحد) ... وإن هذا البديل الإسلامى هو الشورى . فما هى النماذج الشورية التى قدمها لنا الأستاذ الدكتور كبديل لما نسميه اليوم بالديمقراطية ؟ ولنتناول ، فى هذا الشأن، كنماذج للتشريح بعض القضايا النوعية ، وبعض مؤسسات الحكم ذات الاتصال الوثيق بجوهر الممارسة الديمقراطية فى السودان . هذه القضايا والمؤسسات هى : الولاية (الرئاسة)

شرائطها وضوابطها ، والحريات السياسية الأساسية ، ودور الجيوش فى الدولة الإسلامية القومية المعاصرة . وسنسعى فى إطار دراستنا لهذه القضايا إلى ، إبانة مانحسبه تخليطا فكريا وتشويشا فكريا تنبهم معه المسالك ، ويضل السالك . وسنركز فى هذه الدراسة على مشروع تعديل الدستور وماصحبه من تعليقات للدكتور الترابى ثم مقولات الإمام النميرى فى ذلك المؤتمر نفسه والذى أريد له أن يكون أكبر تجمع لفقهاء « الصحوة » الإسلامية المعاصرين . ولو كان لدى فقهاء الصحوة أى اجتهاد حول هذه القضايا التى تطرح لما وجدوا مكانا أفضل لطرحها من ذلك المؤتمر ... ولا مكانا أبرز لتأسيسها من دستور السودان النموذجى ...

يحدثنا الدكتور فى خطابه أمام المؤتمر الإسلامى ويقول ، حول مفهوم الرئاسة : « ظهر فى التاريخ نظام الخلافة أو الإمامة الكبرى ، وهو نظام للولاية القيادية العليا الناشئة عن شورى المسلمين ، وإجماعهم على الأمير الأكبر الذى يلى أمانة الحكم خلافة واقتداء بنهج الرسول (ص) فى ولاية السلطان ، ويضمن له ولاء السواد الأعظم من المؤمنين من خلال البيعة التى تعقد له الخلافة عن اختيار حر ، أى عن تشاور وتراض ، ثم تؤسس سلطة الحكم وعلاقاته على عقد بين الحاكم والمحكومين » . ثم ذهب الأستاذ الدكتور من بعد للقول بأن « تاريخ المسلمين المتأخر منذ الأمويين قد شهد ارتدادا عن بعض سنن الحكم الإسلامى ، بينما شهد التاريخ السياسى للدولة المسلمة تطورات جديدة فى المؤسسات والأشكال أملته الظروف والمصالح العامة » . (الصحافة) .

●●●

فالرئاسة النموذجية إذن هى الرئاسة الإسلامية فى فجر الإسلام بخلافتها وشوراها وبيعتها ، بالرغم من اختلاف مناهج الشورى فى تلك الفترة الزاهرة . ولم يقل لنا الدكتور كيف أن تلك التجربة ، بكل ماصحبها من ملابسات تاريخية أشرنا إليها ، يمكن أن تصبح نموذجا يحتذى فى الدولة العصرية حيث لا يفترض فى الحاكم أن تجتمع فيه السلطة الزمنية والسلطة الروحية فى ظل واقع الدولة القومية . ومع هذا فعندما يقول الدكتور العالم بأن إنحرافا قد وقع فى تاريخ المسلمين المتأخر منذ الأمويين فهو يجافى الواقع والحقيقة . فعصر الأمويين هو ضحى الإسلام لا تاريخه المتأخر . فقد حكم أبوبكر لمدة سنتين وثلاثة أشهر وعشرة أيام . وامتدت خلافة عمر لعشر سنين وستة أشهر وثمانية عشر يوما . وتولى عثمان الحكم فى أول محرم ٢٤ بعد الهجرة وقتل لاثنتى عشرة بقيت من ذى الحجة عام ٣٥ هجرية ثم جاء على وكان بين بيعته وواقعة الجمل خمسة أشهر وواحد وعشرون يوما ، وبعبارة أخرى فالفترة بين وفاة الرسول (ص) وحكم معاوية لاتزيد على الثلاثين عاما ، كما أن الفترة بين ولاية عثمان واستيلاء الأمويين على الحكم لاتزيد على السنوات العشر .

ويغالط المتحدث حقائق التاريخ مرة ثانية عندما يقول إن ثمة ارتدادا عن بعض سنن الرسول (ص) قد « وقع فى تاريخ الإسلام المتأخر منذ الأمويين » . ففى

واقع الأمر أن الارتداد الذى وقع لم يكن إرتدادا عن بعض سنن الحكم الإسلامى وإنما كان إرتدادا عن جوهر الحكم الإسلامى كله . فما كان فى الإسلام كسروية يورث فيها الآباء الأبناء ، ولا كان فيه عصبوية يكلف فيها الرجل بآله وذويه مع فسادهم . فتاريخ الخلافة منذ مقتل عثمان ، بل ومنذ أخريات عهد عثمان ، كان تاريخ فتنة هوجاء غذتها العشائرية ، واكتنفها الطموح الشخصى ، وكانت كلها صراعا على السلطة لاخلافا حول الحكم الصالح . وما أصدق الشهرستانى حين قال : « ما سل سيف فى الإسلام على قاعدة دينية مثل ماسل على الإمامة فى كل زمان » . (الملل والنحل) . ولا ريب فى أن هذه الغلواء هى التى حملت أبا إسحاق سعدا بن أبى وقاص على أن يهرب بدينه عن صحبه وهو يقول : « ائتونى بسيف يفرق بين الحق والباطل » . فطريق الحق فى الإسلام ليس هو القهر والترهيب وإنما هو الموعظة الحسنة ، والدعوة بالتى هى أحسن .

ومع هذا فعندما يحدثنا الدكتور الترابى عن الاختيار الحر والتشاور والتراضى فى تلك الفترة الزاهرة يغفل أيضا جانبا من تاريخ تلك الفترة أشرنا إليه ، فخلافة أبى بكر كما قلنا كانت فلتة ، وقد كاد يلحق الإسلام معها أذى عظيم لولا حلم ابن أبى قحافة ، وحزم أبى عبدالله . وعلنا نعود إلى حوار أبى بكر الهادىء الحانى مع سعد بن عبادة وهو يهدىء من روعه ويرضى غروره ويقول : « لقد علمتم أن رسول الله (ص) قال : لو سلك الناس واديا وسلكت الأنصار واديا سلكت وادى الأنصار » . ولكنى سمعته يقول : « قريش ولاة هذا الأمر فبو الناس تبع لبرهم وفاجرهم تبع لفاجرهم » . صمت سعد إلى حين أمام هذا الحديث الوقور ثم قال : « صدقت نحن الوزراء وأنتم الأمراء » . ولكن سرعان ماتصدى صحابى بدر الجليل الحباب بن المنذر ليرد على أبى بكر ردا جاهليا غليظا حتى هب سعد إلى نجدة أخيه الأنصارى وكاد يمسك بلحية عمر . ويحدثنا الطبرى فى تاريخه كيف أن عمر قد انفعل إزاء هذا التوقح وقال : « والله لو حصصت (اقتلعت) منها شعرة مارجعت وفيك واضحة » (الواضحة هى السن تبدو عند الضحك) . وهنا انبرى أبوبكر ليقول : « لا ياعمر فالرفق هنا أبلغ » ، فقد كان سعد شيخا مسنا موعوكا . ومع سماحة أبى بكر إلا أن سعدا أخذته العزة بالأثم فقال لعمر : « أما والله لو أن بى قوة أقوى بها على النهوض لسمعت منى أقطارها وسككها زئيرا يجحرك وأصحابك » (أى يدخلكم الأجحار) ، هذه هى تاريخ الشورى بين أهل الحل والعقد فى أول خلافة بعد الرسول (ص) . ومع هذا . فبالرغم من إجماع أهل المدينة على أبى بكر فقد أبى سعد بن عبادة أن يبايع الصديق وهو يقول : « لو أن الجن اجتمعت مع الإنس ما بايعتكم حتى أعرض على ربى وأعلم ماحسابى » . وظل سعد على إسلامه يصلى وحده ويحج وحده حتى قبض .

وإن كانت خلافتا عمر وعثمان من بعده لم تشهدا مثل هذا التهارش إلا أن صراعا أقل عنفا قد اكتنفهما هما الأخريان ، ويروى أحمد بن سهل البلخى فى كتابه (البدء والتاريخ) قصة استخلاف عمر عند مرض أبى بكر فيقول إن أبابكر شاور الناس فى الأمر وكانوا لايشكون أن عمر هو الذى يلى الخلافة بعده ، إلا أن

منهم من كان يكره ذلك لشدته وعنفه فدعاه أبوبكر وعهد إليه واستخلفه على الناس فلما خرج من عنده قال أبو بكر اللهم إني وليته بغير أمر من نبيك ولم أرد بذلك إلا صلاحهم . فقال له بعض القوم فماذا تقول لله عز وجل إذا لقيته وقد وليت أمر المسلمين فظا غليظا . قال أقول اللهم لم آلهم خيرا .

أما عمر فقد عهد بالأمر إلى ستة نفر هم عثمان وعلى وسعد وعبدالرحمن والزبير وطلحة ثم جعل معهم ابنه عبدالله على ألا يكون له فى الولاية نصيب وإنما له الرأى . وقد حدد لهم أياما ثلاثة لإقرار الأمر . وبلغة هذا العصر فقد ابتدع عمر الكلية الانتخابية ، كما ابتدع فكرة ترشيح أكثر من واحد لمنصب الإمارة . ولم يعرف المسلمون أميرا قبل عمر فقد سمى أبا بكر نفسه بخليفة رسول الله ثم جاء عمر ليصبح بجانب الخلافة أميرا للمؤمنين . وكان أول من سماه بهذا هو عمر بن عدى بن حاتم الطائى ، كما كان أول من بايعه على الإمارة هو المغيرة بن شعبة ، ولم يترك عمر للمسلمين مجالا للخلاف إذ قال لهم بأن يأخذوا برأى من اجتمعت عليه الأغلبية فإن كانوا ثلاثة ثلاثة فليأخذ الناس برأى الثلاثة الذين فيهم عبدالرحمن بن عوف (أى كان لعبدالرحمن بن عوف صوت ترجيحى) . ويبلغ الحرص بعمر على عدم اختلاف الناس من بعده أن يوصى بأن يعهد بالصلاة لصهيب حتى يتم اختيار أمير المؤمنين . وكأن عمرا كان يتنبأ ، ففى واقع الأمر ، ما أن أخرج عمر ليصلى عليه الناس حتى قام على عند رأسه وعثمان عند رجليه ، وكان هذا هو الخلاف الأول ، ويروى الواقدى كيف ان عبدالرحمن بن عوف قد انبرى لهما ليقول : ما أسرع ما اختلفتم ، تقدم ياصهيب » .

وأخذ الناس من بعد كل يدعو لشيخه ناشدا له الخلافة ، وقد يحلو للبعض أن يسمى هذا بالدعاية الانتخابية . وقف بنو هاشم إلى جانب ، وانتحى بنو أمية جانبا آخر ، وكان الصراع بينهما عنيفا ذا غلظة . ويحدثنا البلخى (البدء والتاريخ) إن عبدالله بن سعد بن أبى سبرح تقدم ليقول : « إن أردتم ألا تختلف قريش فولوها عثمان » . فقام المغوار عمار بن ياسر ليرده فى قسوة ويقول : « إن أردتم ألا يختلف الناس فولوها عليا » ثم يلتفت لعبدالله بن سعد : « يافاسق ابن فاسق أأنت ممن تستنصح المسلمين أو يستشيرونك فى أمورهم » . وكاد العقد ينفرط بسبب هذه العجاجة القاصفة لولا أن عليا نهض حاسما يناشد الناس بالرحم ألا يختلفوا ويخرجوه من الأمر . وتبعه عبدالرحمن بن عوف مخرجا نفسه هو الآخر من الخلافة وداعيا الناس إلى مبايعة من يبايعه وهو يعطيهم عهد الله وميثاقه أن يسوى جهده فى اختيار أفضل الناس . وكان ابن عوف صادقا فقد أجهد نفسه أياما ثلاثة متلاحقات يجوب المدينة ويشاور أكابر أهلها حتى استقر رأيه على عثمان وقد كان عثمان شيخا مرموقا حييا . كانت قريش تحب عثمان وتقول لأفاضلها « أحبك الرحمن حب قريش عثمان » .

هذا على وجه التدقيق هو تاريخ الخلافة الإسلامية الأولى ... وهو ، فى إطاره التاريخى ، جهد شورى ديمقراطى بالرغم من كل ما اكتنفه من صراع غذته

العشائرية والعصبية . بيد أن أية محاولة لاقتسار التجربة من واقعها التاريخي والذى هو واقع مدينة محددة البعد الجغرافى ، وعشائر أجمعت على السيادة لقبيلة بعينها زاد من سؤددها انتماء الرسول (ص) إليها ، وتوقير بلا إكراه لهامات تلك القبيلة وأشياخها ... إن اقتسار تلك التجربة خارج إطارها التاريخى هذا وإسقاطها على واقع الدولة القومية التى يختلط فيها الأحمر بالأسود ويتوزع مسلموها شيعا وطوائف ، ويطالب غير المسلم من أهلها بحقه فى أن يختار ويحكم ويسود على اختلاف أديانهم لايعدو أن يكون تخليطا وتشويشا ومكابرة .

ولم يقف حديث الدكتور الترابى وهو يشيد بالخلافة عند الخلافة الأولى بل مضى يحدثنا عن تاريخ الحكم الإسلامى فى السودان بدءا بالسلطنة الزرقاء وعبورا بالحكم التركى الذى اخذ ، على حد قوله : « يتباعد بالسودان عن الإسلام مما استفز الجماهير المسلمة (من) مظاهر تسلط الكفار وكفر السياسات » . إلى أن جاءت الثورة المهدية فى العشرين الآخرة من القرن التاسع عشر وكانت أكثر كثافة فى التطبيق الإسلامى مقارنا بالسلطنة الزرقاء ، وفيها استقر مبدأ اتحاد الدين والدولة بوعى تام ، وقامت مؤسسات متطورة للحكم الإسلامى كالقضاء وقضاء المظالم وبيت المال » . وذهب الدكتور الترابى للقول بأن « النموذج المهدوى قد اعترته سلبيات كثيرة انتقصت من قيمه الإسلامية الشاملة ، فالشورى أصبحت محددة وتأكدت بعد المهدى سلطة الفرد الحاكم وتضاءل دور العلم الشرعى فى ترشيد السياسات » .

فهذا إذن هو النموذج الثانى الذى يقدمه لنا الدكتور الترابى فى بحثه الشامل عن الحكم فى الإسلام . ولا يخلو الحديث هنا أيضا من فجوات وتناقض فالقول بأن الحكم التركى هو حكم كفار مجانفة للواقع والتاريخ . فالحكم التاريخى يقول بأن دولة الترك هى امتداد للخلافة الإسلامية التى كان يجلس بابها العالى ، ظل الله فى الأرض وحامى ذمتها وبيعتها ، فى الآستانة ، وهى دولة الإسلام منذ أن استولى طغرل بك على السلطة من بعد أن فوضها إليه القائم بأمر الله فى آخريات سنى حكم بنى العباس ، وظلت هذه السلطة الإسلامية فى يد الأتراك إلى أن آلت إلى آل عثمان منهم . وكان من بين سلاطينهم ، من نفخر نحن معشر المسلمين بأمجاده مثل السلطان بايزيد الأول الذى نشر الإسلام فى ربوع الماجيار والتركمان ، والسلطان سليمان الممتاز الذى علم أوربا فنون الإدارة ووصلت جحافله إلى الدانوب الأزرق عند ضواحى فيينا .

بيد أن الذى فعله الأتراك فى السودان إنما هو تكرار لغلوائهم وبطشهم اللذين عرفتهما كل أرض حلوا فيها كانت هى أرض مسيحيى أرمنيا أو مسلمى الشام . وكانت عبقرية الإمام المهدى ، بحق ، هى قدرته على هز ضمائر أهل السودان ضد هذه الغلواء والبطش المتلحفين بلباس الدين . ولو كانت كل دعوى الإمام المهدى هى الوعظ والإرشاد الدينى لما أفلح فى شحذ همم أهل السودان ، واستثارة حميتهم ، واستجاشة قواهم . وإن كان الأتراك قد والوا النصارى مثل غردون

وهكس فما أتوا بدعة فى تاريخ الحكم الإسلامى ، فقد سبقهم إلى هذا المعتمد على الله وهو يوالى أبن ذنقوش فى الأندلس ضد ملة المسلمين . ولعل الدرس الذى نتعلمه من هذه التجربة هو أن الناس سيقفون صفا واحدا ضد كل ظلم وطغيان حتى وإن جاء هذا الظلم من سدة الخلافة الإسلامية . ومما لاشك فيه أن أكثر أهل السودان ، خاصة أبناء الأجيال المتأخرة الذين لم يعودوا ينظرون للثورة المهدية بمنظار ردود الفعل ضد الدموية التى صحبتها ، ظلوا يرون فى المهدى القائد الوطنى للثورة السودانية الذى رد إلى أهل السودان العزة والكرامة ... والزعيم العبقرى الذى عرف كيف يستخدم سلاح الدين لإضرام روح الثورة المستكنة فى نفوس فطرت على الإسلام ... إن هذا البعد الوطنى السياسى هو العامل الأساسى الذى حمل المتأخرة على تخليد الثورة المهدية ، خاصة والحديث عن البعد الدينى فى تلك الثورة يقود إلى أمور كثر متشابهات فيها خلاف بين أهل السودان منذ عهد الكردفانى والشيخ الضرير .

●●●

وثانى الفجوات فى خطاب الدكتور هو إيحاؤه بأن النموذج المهدوى الإسلامى فى الحكم نموذج يمكن أن يحتذى لأنه كثف من التطبيق الإسلامى ، ووحد بين الدولة والدين ، وأنشأ مؤسسات متطورة فى الحكم كالقضاء . وعل الذين ألموا بخلاف المهدى مع علماء السودان لهم فى الأمر رأى آخر . وقد يفيد أن نشير إلى أن ذلك الخلاف قد وصل إلى مراحل التكفير ، وليس فى هذا جديد ، إذ أن خلافات فقهاء المسلمين أغلبها كانت تنتهى دوما إلى الإتهام بالزندقة والتعطيل والمروق إن لم يكن الكفر البواح . وعلى الذين يعنيهم أمر البحث فى تاريخ هذه الفترة العودة إلى رسالة السيد أحمد الأزهرى بن الشيخ إسماعيل الولى الكردفانى « النصيحة العامة لأهل الإسلام عن الخروج عن طاعة الإمام » ورسالة الشيخ الأمين الضرير « هدى المستهدى إلى بيان المهدى والمتمهدى » أو إلى بحث الأستاذ عبدالله على إبراهيم « صراع المهدى مع العلماء » . وهو بحث جيد مفيد على قصره .

ونجىء من بعد إلى إشارة الدكتور العابرة ، فى خطابه الجامع ، إلى الجهاد فى المهدية . وما كان لنا أن نتوقف عند إشارة عابرة لولا ما قال به المتحدث ، فيما بعد عن دور الجيش فى السودان حينما جعل له شعارا هو الجهاد فى سبيل الله أولا ثم الوطن ثانيا . والكلمة التى تعنينا هنا هى « الجهاد » لا رفع راية لا إله الا الله . فنحن لانعرف دولة يؤمن أهلها بالله لاتتخذ لها شعارا هو الله ، الوطن ، الملك . بيد أن الجهاد فى سبيل الله له معان معروفة لا تخفى على اللبيب وغير اللبيب . وقد تحدثنا فى موقع سابق عن هذه المعانى والتى تتراوح بين جهاد السيف والجهاد المعنوى ، فعندما يتحدث المتحدثون عن دور الجيش فى الجهاد فى سبيل الله لايمكن أن يتجه الفكر إلى الوعظ ، والتبشير ، والهداية ، فليس هذا هو واجب المقاتلة والمجاهدة ، كان ذلك فى صدر الإسلام أو فى ضحاه ... فسلاح الجيوش فى الجهاد هو السيف وعوالى المران . وكأن الدكتور يوحى لنا بأن لقائد جيش

السودان دورا فى الثمانينيات كدور القائد الزاكى طمل فى القرن الماضى على عهد خليفة المهدى[1] .

ولو قيض الله للإمام الذى بايعه الإسلاميون أن يبقى أكثر مما بقى فى دست الحكم لصدق مقولات هؤلاء الغلاة حول دور السودان وجيش السودان فى نشر الإسلام فى أصقاع الدنيا . ولا نبالغ فى هذا أو نفترى على الله الكذب ، فقد سعى « الإمام » النميرى إلى أهل الصين القصية ليدعوهم للدخول فى دين الله أفواجا بعد أن نبذوا حسب ظنه ، الماركسية جانبا[2] . ولا شك فى أن الذى يخيل إليه بأنه قادر على أن يقود بليون ماركسى فى أقاصى الأرض لرحاب الإسلام ، سيأنس فى نفسه الكفاءة لأن يفعل هذا مع من هم أكثر قربا ، وأقل منعة . فأى عالم هذا الذى نعيش فيه ؟ وأى أفكار تلك التى نريد لها أن تسيطر على الحكم ؟ أفنريد مثلا أن نسوق جيشنا إلى اليصابات الثانية ملكة إنجلترا لندخلها فى حومة الإسلام كما سعى خليفة المهدى لأن يحمل جدتها فكتوريا على الإسلام فى خطابه المشهور لها ؟ أم نريد أن نعد المجاهدة والكراع لنغزو بها أرض نجاشى اليوم « الملحد » حتى يسلم هو ومن معه كما فعل الزاكى طمل مع يوحنا نجاشى الحبشة إبان الدولة المهدية ؟ ، إن العالم الذى نعيش فيه هو عالم مختلف ، يحكمه واقع مختلف ويستهدى بمبادىء مختلفة . ومن تلك المبادىء حسن الجوار ، والتعايش السلمى بين الأنظمة المختلفة ... ولكى لاتكون هناك شبهة نقول فى وضوح إن الأنظمة المختلفة تضم ، فيما تضم ، الدولة الوثنية ، والدولة الملحدة ، والدولة اللادينية ، والدولة المسيحية .

ونجىء من بعد إلى إشارة الدكتور إلى البيعة ، وقوله بأن البيعة تضمن ولاء السواد الأعظم للمؤمنين وتعقد الخلافة عن اختيار حر . ونكرر هنا ماقلناه من أن البيعة عهد وميثاق لا وسيلة اختيار . ومع هذا فقد أصبحت البيعة منذ عهد الأمويين مظاهرة سياسية كاذبة لإضفاء الشرعية الإسلامية على حكم القهر والتغلب . وتورد المعاجم كلمة البيعة بمعناها المادى أى البيع أو الصفقة على إيجاب البيع باستثناء ابن منظور (لسان العرب) والذى أشار إلى دلالتها المعنوية أى العهد والطاعة . كما وردت كلمة البيع والمبايعة بمعناها المادى فى الكثير من آيات القرآن مثل « وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد » (البقرة ٢٨٢) . « وأحل الله البيع وحرم الربا » (البقرة ٢٧٥) « رجال لاتلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله » (النور ٣٧) . إلا أن الكلمة بمفهومها المعنوى السياسى قد وردت ثلاث مرات واحدة منها فى سورة الممتحنة : « إذا جاءك المؤمنات يبايعنك

---

(١) الزاكى طمل من ابرز القواد العسكريين فى الثورة المهدية وقد قاد حملة الانصار إلى أثيوبيا واجتاح عاصمتها انذاك .

(٢) فى آخر زياراته للصين تحدث الرئيس النميرى فى معرض مداولاته مع داو شاوبينق حول صلاحية الإسلام كمنهج للحكم خاصة بعد ما أسماه النميرى برفض الصين للماركسية . وكانت الصحافة الغربية يومذاك تتحدث عن ما أسمته بتحول الصين عن التوجه الماركسى .

على أن ألا يشركن بالله شيئا ولايسرقن » (الممتحنة ١٢) ومرتين فى سورة الفتح : « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليهُ الله فسيؤتيه أجرا عظيما » (الفتح ١٠) « لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم مافى قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحا قريبا » (الفتح ١٨) .

ومهما يكن من أمر فإن البيعة لايمكن أن تكون بديلا عن التسمية (الترشيح) والاختيار . ويحدثنا البغدادى فى (أصول الدين) بأن رأى الجمهور الأعظم من أهل السنة هو أن طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار من الأمة . كما يحدثنا الإمام ابن تيمية فى (منهاج السنة) بأنه « لو أن عمر وطائفة معه بايعوا أبابكر وامتنع سائر الصحابة عن البيعة لم يعد أبوبكر إماما بذلك وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الصحابة » . ولذا فإن الذين يحاولون اليوم أن يدخلوا فى أدبنا الدستورى المعاصر مفهوما كالبيعة باعتباره وسيلة إختيار شرعى . بل وعماد إضفاء الشرعية يسقطون من حسابهم هذا الاعتبار كما أسقطوا من قبل الواقع التاريخى الذى نشأت البيعة فى إطاره .

ومن ناحية ثانية ارتبط مفهوم البيعة عند الفقهاء بمفهوم آخر هو الطاعة ، والتى أصبحت مرادفا للرضا بالقهر والتغلب . ولم يفتقد هذا الفهم الخاطىء مبرريه من دين الفقهاء وهم يدللون على صحة دعواهم بالأحاديث النبوية المختزلة ، والتأويل المخل لحكم الآيات ، وقد أوردنا فى موقع سالف حديث الإمام شيخ المجتهدين ابن تيمية والذى قال فيه إن الطاعة فى الإسلام ليست طاعة لشخص الإمام وإنما هى لمن تجب طاعته أولا وهو الله ثم رسوله من بعد لأن الإمام ينفذ شرعهما . فبإطاعة الإمام لله وإطاعة الناس له فإنما يطيعون الله ورسوله . وانطلاقا من هذا الفهم المستنير لاتجوز الطاعة لإمام جائر ، ولا لحاكم فاسد ، ولا لأمير مستبد .

ومن البدهى أن الذى يدعو لتأسيس دولة جديدة فى هذا العصر والأوان عليه أن ينطلق فى تأسيسه لهذه الدولة من واقع حاله لا من مقولات الأقدمين وواقع الحال هو واقع الدولة القومية المتراحبة ، والمواطنة المتنوعة الملل والمتباينة النحل . ولا سبيل لاختيار الحكام فى مثل هذه الدول غير الاختيار الشعبى العام ، والشعب هو عامة الناس لاصفوتهم من أهل الحل والعقد والاختيار . كما أن البيعة الحقيقية فى مثل هذه الدولة لايمكن أن تكون هى مبايعة زرافة من الناس لحاكمهم سميناه الأمير أو الرئيس وإنما مبايعة الحاكم للناس كلهم عبر ممثليهم وعهده أمامهم بأنه سيحكم بما يرضى الله وما يتراضى الناس عليه من مواثيق للحكم ، ومناهج لممارسة السلطان . وهؤلاء الممثلون ليسوا جماعات تحشد فى بيداء البطاحين أو تتلاقى فى أروقة المكاتب ، وإنما هم مؤسسة محددة ينتخبها عامة الناس ـ أيا كان نمط الانتخاب ـ ويسمونها البرلمان أو مجلس الشعب أو مجلس الأمة أو الجمعية الوطنية أو مجلس الشورى .

وقد كان النميرى صادقا مع نفسه فى الدستور الإسلامى الذى اصطنعه عندما سعى لاستبدال الاختيار الشعبى (الاستفتاء) والاقتراع السرى الذى يصحبه بتجوال فى الأمصار يتجمع فيه الناس حوله ليبايعوه على المنشط والمكره دون أن يدرى أحد كم عدد أولئك الذين تجمعوا مبايعين ؟ وماذا يمثلون ؟ وما هى الحرية التى توافرت لهم لإبداء الرأى ؟ (باعتبار أن هذه الحرية فى النظام العصرى السائد يكفلها الاقتراع السرى) . كما كان النميرى صادقا مع نفسه حينما استبدل بمفهوم الطاعة للإمام مفهوم الاستخذاء ، إذ جعل الخروج عن طاعته خيانة عظمى . وكان النميرى بهذا أقرب إلى طغيان المماليك منه إلى عدالة الإسلام فى عهد الشيخين اللذين كانا يحثان الناس على معارضتهما إن عرجا عن الحق .

ويقود الحديث عن البيعة والطاعة إلى أمر آخر هام ألا وهو المحاسبة . فالدولة العصرية تحدد ضوابط واضحة لمحاسبة السلطان محاسبة سياسية . وتتمثل هذه المحاسبة فى سلطة الهيئة التشريعية فى عزله بأسلوب محدد ، وفى سلطة القضاء فى رد أحكامه وفق إجراءات معلومة ، وفى سلطة الشعب النهائية فى إسقاطه فى الانتخابات باعتبار أن حكمه موقوت بآماد يعينها الدستور ، كل هذا بجانب حق الأجهزة السياسية التى تسميه للترشيح للولاية وتملك أن تحرمه من هذا الترشيح .

وكل هذه ضوابط لم تعرفها الدولة الإسلامية فى أى عهد من عهودها ، وإن كانت هناك محاسبة فى الفترة الزاهرة ، وهى ما أسماها ابن خلدون بفترة الخوارق ، فقد تمثلت هذه المحاسبة فى قدرة الحاكمين على نهى النفس عن الهوى ، وظلفها عن الغرض . فإن كان أبوبكر وعمر من البشر ، إلا أنهما كانا بشرا فوق البشر ، ولم يبالغ ابن خلدون كثيرا عندما وصف سيرتهما بالخوارق ، بيد أنا نعيش فى عالم هو عالم الناس بكل أهوائهم ، وأغراضهم ، ومطامحهم ، وضعفهم ، ومثل هذا الضعف لم يسلم منه الخليفة الراشد عثمان ، كان ضعفه الأول ضعفا جسميا أى ضعف الشيخ الذى بلغ الثمانين وهو فى سدة الحكم ، وكان ضعفه الثانى ضعفا عاطفيا تمثل فى حبه لأهله وهو أمر فطن له عمر عندما قال بأن كلف عثمان بأقاربه سيدفعه إلى حمل بنى معيط على رقاب الناس .

ومع هذا فما الذى وقع حتى فى تلك الفترة الزاهرة ، إزاء انعدام وسائل المحاسبة ؟ ما الذى صنعه الخليفة الراشد عثمان وقد وقف يحاسبه ابن عمه على وصحبه الأماجد أبوذر الغفارى ، وعبدالله بن مسعود ، وطلحة بن عبيد الله ؟ ولم تكن مآخذ هؤلاء عليه فى هينات الأمور ، بل تناولت أخطر مايقع فيه حاكم من خطأ ، ألا وهو فساد المال ، وسوء التدبير . وقفوا جميعا يحاسبونه على إيوائه الحكم بن العاص بن أمية طريد رسول الله وطريد خليفته أبى بكر ، ويحاسبونه على إقطاعه فدك لمروان بن الحكم وفدك قرية صدقة ، ويحاسبونه على إقطاعه مهرقة للحارث بن الحكم ومهرقة موقع فى شرق المدينة أوقفه الرسول (ص) لتكون مصلى ومخرجا للأضحى والفطر لعامة المسلمين ، لاتحبس ولايؤخذ عليها

الكرى ، ويحاسبونه على إعطائه من مال المسلمين أربعمائة ألف درهم لعبدالله بن خالد بن أسيد ، ومائة ألف درهم للحكم بن العاص ، ويحاسبونه على رفضه أن يقد عبيد الله ابن عمر بن الخطاب لقتله الهرمزان بأبيه عمر بل وقتله ابنين لأبى لؤلؤة اللعين علما بأن الجروح قصاص ، ويحاسبونه على عزله لعمال عمر بن الخطاب ليولى مكانهم أهله من بنى أمية مثل انتزاعه عمرو بن العاص من مصر ليجعل عليها الفاسق عبدالله بن سعد بن أبى سرح ، وانتزاعه سعد بن أبى وقاص من الكوفة ليولى عليها الوليد بن عقبة بن أبى معيط وهو أكثر فسقا من عبدالله بن سعد ...

فماذا كان رد الخليفة عثمان ؟ بدأ أولا بتسيير (نفى) معارضيه ما استطاع إلى ذلك سبيلا . نفى عامر بن عبد قيس من البصرة للشام ليكون تحت عين معاوية ... ونفى أباذر الغفارى إلى الربذة خارج المدينة . ثم وقف من بعد فى الناس خطيبا ليقول : « هذا مال الله أعطيه من أشاء وأمنعه من أشاء ، فأرغم الله أنف من رغم أنفه » . واثار ذلك القول ثائرة عمار بن ياسر فوقف يقول : « أنا أول من رغم أنفه من ذلك » ، فما كان من الخليفة إلا أن قال : « لقد اجترأت على يا ابن سمية » . وقد رأى غلمان بنى أمية فى تلك الإشارة إذنا بالتعدى على ابن ياسر (وآل ياسر فى الجنة) فانهالوا ضربا على صنديد الإسلام وسيفه البتار حتى غشى عليه وهو يردد : « ماهذا بأول ما أوذيت فى الإسلام » .

فما الذى بقى أمام المسلمين من سبيل لمحاسبة أميرهم الذى بايعوا طواعية غير العنف ؟ ما الذى بقى لهم غير أن يجمعوا أمرهم عشاء ويتوجهوا لعزله ؟ وهكذا جاءوه من كل فج ... جاء الأشتر النخعى فى مائتى راكب من أهل الكوفة ، وجاء حكيم بن جبل فى مائتين من أهل البصرة ، وجاء محمد بن أبى بكر الصديق فى ستمائة راكب من أهل مصر . جاءوا أجمعين يستعتبونه فى ضربه أصحاب رسول الله مثل عمار بن ياسر ومثل عبدالله بن مسعود الذى خالفه على جمعه القرآن على حرف ... كما جاءوا يستعتبون على استعماله السفهاء من أهله وتبديده مال المسلمين . وظلت الرسل تتتالى بينه وبين خصومه حتى وقعت واقعة الكتاب المدسوس الذى تبرأ منه عثمان إلا أنه تأبى أن يسلم كاتبه المتكذب على الموتى والأحياء لكى يلقى قصاصه . وهكذا لم يعد أمام القوة المعارضة لعثمان وعلى رأسها بعض كبار الصحابة إلا أن يتسوروا داره ليقتلوه .

فإن كان هذا هو حال الخليفة الراشد ذى النورين عثمان فما بالك بمن تبعه ؟ لقد كانت أم المسلمين عائشة أبلغ تعبيرا عما صار إليه أمر المسلمين يومذاك إذ أطلعت ثياب رسول الله (ص) ونعله وشعرة من شعره وهى تنادى : « ما أسرع ماتركتم سنة نبيكم » ، ولاشك فى أن السؤال الذى يطرأ على الذهن ، بعد كل هذا الحديث حول الإمامة والخلافة ، هو : أى بديل إسلامى ذلك الذى يحسبه « الصحويون » نموذجا مناسبا « للطاغوت » الغربى المستورد ، والرجس الدستورى الوافد ؟ ولن تفيد فى الرد على هذا السؤال المراوغة ، كما لن تفيد دعوة الدكتور الترابى التى أخذ يطالعنا بها أخيرا وهو يقول بأنه يسعى لإقامة دولة

كدولة النبى فى المدينة ، فلا هو بالنبى ولا السودان بالمدينة ، ولا واقع العالم الذى نعيش فيه هو واقع القرن الأول من الهجرة . وعلى أى فإن المدينة ليست هى الرمل والحصى والنخيل ، إن المدينة التى ظل الإيمان يأزر إليها كما تأزر الحية إلى جحرها هى النبى المعصوم الذى لم يعرف عنه الكذب ، ولم تعرف عنه المداجاة ، ولم يبغض شيئا فى حياته مثل النفاق . وهى أبوبكر الصديق الذى خرج إلى متجره يوم أن ولى حتى لايكلف عامة الناس ثمن قوته ، وما أثناه عن هذا إلا إلحاف عمر وعلى . وهى عمر بن الخطاب الذى حاسب ابنه الرجل العادى وقد فشت له فاشية ، وماكسب ابن عمر ما اكتسب إلا بجهده وعرقه وماله . فالمدينة هى القيادة القدوى . وهى مكارم الأخلاق . ولم يعرف بين رجالات المدينة من صحب رسول الله من شغلته الدنيا باكتناز الذهب والفضة علما بأنهم جميعا قد قرأوا القرآن وتعلموا منه « أحل الله البيع وحرم الربا » ، شعار اليوم عند « الصحويين » فى مصارفهم « الإسلامية » . وقد قلنا من قبل بأنه إن كان على المسلم العادى تجنب المكروه فإن على القدوة أداء المستحب ، كما لم يعرف من بين اهل المدينة ، صحب الرسول الأبرار ، الرضا بالهوان على الناس ، أو الصمت عما ألحق بهم من أذى حتى وإن جاء من صحابى مبشر بالجنة .. وأمامنا قصة مصرع عثمان .

ولأجل كل هذا يظل السؤال قائما ما ظل دعاة الإسلامية الجديدة وعبدة النصوص الفقهية المتيبسة وأسرى التجارب التاريخية التى تجافى الواقع المعاصر ـ يؤكدون أن دواءنا الشافى هو تلك النصوص والتجارب .

حقوق الانسان ... بين المراوغة واجتهاد الادعياء :

ولنترك قضية الإمامة والسياسة جانبا لنتناول الموضوعين الآخرين اللذين أشرنا لهما فى معرض تناولنا لبعض القضايا التطبيقية فى إطار الدستور الإسلامى لعام ١٩٨٤ م . الموضوع الأول هو الحقوق الأساسية للمواطن ويعنينا منها على وجه التخصيص الحقوق السياسية . فكثيرا مايردد دعاة « الصحوة » . بمنطق رد الفعل ، إن الإسلام قد عرف حقوق الإنسان قبل أن تعرفها مواثيق حقوق الإنسان ، وكأن الموضوع هو موضوع مقارنة أو مباهاة . بيد أن الذى نحن بصدده هو تقرير حقيقة مفادها أن صراع الإنسان ضد التسلط والطغيان ، عبر التاريخ ، من أجل توقير كرامة الفرد ، أيا كان جنسه ، ولونه ، وعنصره ، ودينه ، قد توج بميثاق ارتضته الإنسانية منهاجا ، ألا وهو ميثاق حقوق الإنسان . فعندما نتحدث عن أن الإسلام قد استوعب كل هذه الحقوق ينبغى لنا أن نبين ما الذى نعنيه بهذه الحقوق وأى أحكام فى الإسلام تلك التى إليها نشير ؟ فالحقوق السياسية التى نتحدث عنها تتضمن حق المواطن غير المسلم فى الحكم وفى اختيار الحاكم فى وطنه . ويتضمن حق المرأة ـ مسلمة كانت أو غير مسلمة ـ فى ولاية الحكم والقضاء فى وطنها ، ويتضمن مبدأ التعايش السلمى مع الآخرين ، كانوا أهل كتاب أو كانوا ملاحدة وعبدة للأوثان . ومن الجانب الآخر فالإسلام هو إما مبادىء أصولية هادية

وردت فى كتاب منير وسنة مطهرة ، أو أحكام شرعية محددة اجتهد فى تفسيرها الفقهاء وهم يعملون الذهن لتبيان هذه المبادىء ، أو تجارب مؤسسيه ابتدعها الحكام وهم ينسبونها للإسلام إن صدقا وإن كذبا .

وتشير قراءتنا للتاريخ السياسى الإسلامى إلى أن مؤلفات الفقه الدستورى قد ركزت أكثر ماركزت ، فى هذا الشأن ، على حقوق الأقليات غير المسلمة فى دار الإسلام . وقد ظلت هذه الحقوق لاتتعدى حرية الاعتقاد وأداء الشعائر ، وإباحة ماهو محرم على المسلمين مثل الخمر ولحم الخنزير ، وأمن هذه الأقليات فى رحاب الدولة المسلمة . أما الحقوق السياسية التى نتحدث عنها (الولاية ، اختيار الحاكم - القضاء) فلم تكن محل بحث بالنسبة لهذه الأقليات تماما كما لم تدر حقوق المرأة السياسية بخلد واحد من هؤلاء الفقهاء . وإن جاز لنا أن ندرك مبرر هذا الفهم لحقوق الإنسان السياسية فى إطار الدولة الإسلامية الشاملة وواقعها التاريخى آنذاك فإن ذلك الفهم لايتفق بحال مع واقع العصر الذى نعيش ، ومع هذا فقد كان هذا الفهم المنقوص للحريات السياسية ، أى باعتبارها حقوق ممارسة الشعائر ، هو فهم نميرى لحقوق غير المسلمين فى دار الإسلام .

تحدث « الإمام » النميرى أمام المؤتمر الإسلامى بالخرطوم (الأحد ٢٣/٩/١٩٨٤ م) ليقول : « سيواجه الكثيرون منكم بأسئلة كثيرة عن حقوق الإنسان وحقوق غير المسلمين فى دولة تطبق الشرع وتحتكم للقرآن . فتعلموا أيها الأخوة أن دولة الإسلام هى فى الواقع دولة حقوق الإنسان قبل أن يعرف العالم تلك الحقوق ويدرك معانيها السامية » . ثم استشهد بقوله تعالى : « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء ، واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا » (النساء ١) . « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير » (الحجرات ١٣) . والآية الأولى تتحدث عن انتساب الناس أجمعين لأصل واحد وتدعوهم إلى ألا يتعدوا حدود الله فى الحفاظ على رحم القربى والانسانية والله على كل حفيظ ، أما الآية الثانية فتحدثنا أيضا عن اتحاد النسب بين الناس ، وتحض على التعارف والتحاب فيما بينهم وتفاضل بين بعضهم وبعض بالتقوى ، وجماع التقوى هو العمل لمرضاة الله . فالذى قالت به الآيتان مبادىء عامة أساسية حول المساواة ، ونبذ التمايز العرقى والجنسى ، والتوكيد على أن قيمة المرء بعمله . إلا أن هذه المبادىء السامقة لابد لها من أن تمارس وتأسس فى كل عصر وزمان حسب مقتضيات ذلك العصر والزمان . ترى ماهى ترجمة إمام السودان لما استشهد به من آى الذكر الحكيم ؟.

ذهب الإمام المجتهد للقول : « سيسألكم الناس عن حقوق غير المسلمين فقولوا لهم إنكم ماوجدتم كنيسة هدمت . ولا ديرا قفل ، ولا صلاة حرمت ، ولا حرية كتمت ، انقلوا عنا إننا مافرقنا بين مسلم وغير مسلم فى معاملة ، ولافرقنا بين

المواطنين بالدين أو اللون أو العرق ، لأن نبينا الكريم يقول « كلكم لآدم وآدم من تراب » . ولأن ربنا عز وجل يقول : « لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين » (الممتحنة ٨) . ولا أخال أن الذين تحدثوا عن حقوق غير المسلمين فى السودان هم رجالات الكنيسة السودانية الأسقفية منها والقبطية مثل الأب كلمنت جاندا أو القس راضى إلياس حتى يقصر الحديث عن الكنائس والأديرة ، الذين تحدثوا عنها هم رجال مثل ابل الير وجوزيف لاقو حين خاطبا نميرى عقب مشروع تعديل الدستور الذى يجعل الرئاسة وقفا على المسلمين ، وبالتالى يحرمها على غير المسلمين . ولن تفيد كثيرا مثل هذه المراوغة فى معالجة الواقع الاجتماعى والسياسى . نقول هذا بالرغم من إدراكنا لأن نميرى كان قاصرا حتى فى تطبيقه لما يقول به الإسلام الفقهى التقليدى حول حقوق غير المسلمين . فقد ذهب هو وقضاته إلى حد العامل الكنسى منارا سانتنا لحيازة الخمر علما بأن هذا الفقه التقليدى لاينهى عن هذه الحيازة بل يجعل المسلم غارما إن أتلف عن قصد مايملكه غير المسلم مما يحله له دينه مثل الخمر والخنزير . حد منارا سانتنا وعزره ولاتغزير مع الحد . وكان « الإمام » وقضاته قاصرين أيضا عندما قضوا بالحد على وزير الاقتصاد فى دولة شقيقة هى غينيا بيساو كان قد وفد إلى بلادنا زائرا للمصرف العربى للتنمية فى أفريقيا . وقد اقتيد الرجل من مطار الخرطوم بعد أن أعلن طواعية لرجال الجمارك حيازته لقنينة صغيرة للخمر من العينات التى تهديها شركات الطيران لركابها . وأودع الحبس قبل أن ينقل صبيحة اليوم التالى ليحد علنا أمام واحد من قضاة التفتيش . وكان الرجل كريما عندما أبلغ مضيفه فى المصرف بأنه لايريد أن يثير ضجة حول الأمر احتراما لبلد أفريقى وقوانينه . وقد كان فى مقدوره أن يؤلب حكومته ويؤلب المصرف المضيف باسم الحصانة التى توفرها الدولة له ، إلا أنه آثر ألا يفعل مافعلته دول السوق الأوربية المشتركة وهى تقيم الدنيا حول الحكم الذى صدر ضد العامل الكنسى سانتنا حتى اضطر « إمام » أهل السودان إلى العفو عنه وإطلاق سراحه « استجابة للوساطة الكريمة » . ولم يوضح الإمام المجتهد لعامة المسلمين ، وهو الرجل الذى قال بأن لاشفاعة فى حدود الله . أى عرف هذا الذى أباح له العفو عن حد لاشفاعة فيه إن كان مبتغاه ومبتغى قضاته وفقهائه هو حقا تنفيذ شرع الله ، وإن كان الحكم الذى أصدروه هو فعلا تنفيذ لأحكام الله وشرعه .

وعلى أى فإن كانت الحقوق لغير المسلمين هى الحقوق السياسية لا حق إقامة الشعائر ، وإن كانت حقوق المرأة التى نعنى هى حقوقها السياسية التى تشترك فيها مع الرجال ، وليس فقط توقير الإسلام لها كأم وزوج حصان تقر فى دارها فإن الأمانة الفكرية تقضى بأن يجابه فقهاء « الصحوة » هذه القضية مجابهة صريحة لا التواء فيها . فحكم الإسلام فى ولاية الكافر على المسلم حكم واضح وصريح بحد قوله تعالى : « لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين . ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله

المصير » (آل عمران ٢٨) . فلا ولاية لكافر على مسلم ، ولا موالاة لمسلم لكافر إلا حيطة وتقية . أما حول حقوق النساء فإن عموم النص القرآنى واضح لا لبس فيه هو الآخر « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض » (النساء ٣٤) .

لقد كان أبو الأعلى المودودى أكثر صدقا مع نفسه ومنطقه الفقهى عندما قال بعدم جواز ولاية النساء وأنكر على غير المسلمين الولاية وحق الاختيار لها فى الدولة المسلمة . بيد أن فى مقدور أبى الأعلى أن يفعل هذا فى دولة لايزيد عدد غير المسلمين فيها على بضع مئات من آلاف الهندوك والبوذيين إلا أن هذا ليس هو حال إندونيسيا ، أو ماليزيا ، أو السودان .

إن محنة فقهاء « الصحوة » الإسلامية فى السودان هى الحرج الكبير الذى أوقعوا أنفسهم فيه بإرادتهم . فقد انطلقت دعوتهم من منطلقين : الأول ، هو إدانة كل إنجازات الإنسان الحضارية باعتبارها جاهلية وطاغوتا ، وأمامنا المقولات الكثر التى أوردناها حول القانون ، والنظم الدستورية ، والأسماء والمسميات مثل الديمقراطية والاشتراكية . والثانى ، هو الزعم بأن هناك بديلا مؤسسا إسلاميا لكل مايمس حياة الناس ، وإن هذا البديل ليس بأمر يستنبط من مبادىء الاسلام الهادية وإنما ينقل من أحكام الفقه الموروث من العصر العباسى ، أو من المؤسسات التاريخية التى عرفها المسلمون فى دولة المدينة دون وعى بأن اقتلاع هذا الفقه وهذه المؤسسات من واقعها التاريخى يفقدها كل محتواها . وكانت دوافعهم على هذا ، أو على الأصح دوافع أغلبهم ، دوافع سياسية ، فهم يريدون بالأولى تأكيد وضع فكرى متميز دون أن يبتدعوا للناس اجتهادا فكريا يؤصل المعاصرة فى التراث . وعلى النقيض أنكروا المعاصرة واختزلوا التراث خارج إطاره التاريخى ، نقول هذا بالرغم من أن إلغاء إنجازات الإنسان هذه إنما هو إلغاء لفظى ديماجوجى لأن إخواننا « الصحويين » ، كما قلنا ، يعيشون إنجازات الطاغوت ومكتسبات حضارته فى كل حلهم وترحالهم . ومن الجانب الآخر يريدون بالثانى استخدام الدين كسلاح لإرهاب الخصوم . فالاعتراض على توجههم والذى لايعدو إطلاق صفة . « الإسلامية » على مؤسسات مستحدثة ، أو تأكيد موقف سياسى وخيار اقتصادى معين (حماية الملكية الخاصة) . أو نقل أحكام من الفقه الموروث لاتمت للواقع بسبب ... الاعتراض على أى خيار سياسى من هذه يصبح خروجا على شرع الله ، وبالتالى فهو زندقة . كما أن الخلاف حول صلاحية تطبيق بعض الأحكام التى ينادون بها يصبح كفرا صريحا وتعطيلا لحدود الله . ومع هذا فلم يملك واحد منهم أن يقول بأن فى تعطيل عمر لحد السرقة لضرورة خروجا عن الإسلام . إننا لا نظلم أحدا عندما نقول بأن الأولى تنم عن عرى فكرى فاضح ، وإن فى الثانية مظنة نفاق من جانب الذين يكتمون الحق وهم يعلمون ، وإن كليهما يبعث هوس وتشويش فكرى على عامة الناس . وفى واقع الأمر فإنه كلما طغى الجمود الفكرى ، واحتد التهارش بين الناس حول الدين انبهمت الطرق عليهم

وصاروا فى خبال . وقد كانت هذه هى محنة الإسلام فى عهوده المتأخرة حتى عهد النهضة . ولعل أبلغ تعبير عن هذه الظاهرة هو قول الإمام محمد عبده : « إنه عندما بدأ الضعف يظهر بين المسلمين بسبب الجهل والجمود على القديم حدث الغلو فى الدين ، وثارت الفتن بين الناظرين فيه ، وسرت عدوى التعصب بينهم ، وسهل على كل واحد منهم ، لجهله بحقيقة دينه ، أن يرمى الآخر بأدنى شبهة بالكفر والزندقة . وكلما ازداد جهلهم بدينهم زاد نفورهم من العلم والنظر » (الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية) . ولهذا كله نرئ أن هذه المراوغة والاختباط لايعبران إلا عن حقيقتين ، أولاهما : هى المكابرة فى إنكار حقائق العصر وثانيتهما هى العجز الفكرى المزرى عن التدليل على حقيقة أخرى ألا وهى صلاحية الإسلام لكل عصر . وقد أصيب بأعراض هذا الاختباط حتى بعض المتفقهين فى دينهم . فعندما سئل ، مثلا ، الشيخ صديق عبدالحى رئيس مجلس الإفتاء حول حقوق الأقليات فى الدولة المسلمة (الصحافة ٢٥/٩/٨٣) أجاب بقوله « الدولة الإسلامية طوال عهودها كانت توجد بها أقليات غير مسلمة ولم تكن تلك بمشكلة ولن تكون . والقوانين الصادرة ستسرى على الجميع أو على كل من يسكن الأقليم » . والحديث عن الأقليات نفسه حديث غريب فليس فى السودان السياسى أغلبية مسلمة وأقلية غير مسلمة ، هناك مواطنون سودانيون تدين أغلبيتهم بالإسلام ويدين جزء منهم بالمسيحية ويعتنق بعض آخر ماهو وثنية بحكم الإسلام . وعندما يتحدث الفقهاء عن غير المسلمين فى الدولة المسلمة فإنما يتحدثون عن مجموعات لاتمثل جزءا من الكيان السياسى للدولة ولايربطها بتلك الدولة غير رعاية وحماية توفرها لهم الدولة المسلمة بموجب عقد معلوم باعتبارهم إما مستأمنين أو معاهدين ، وكان الإسلام كريما فى حمايته هذا النفر . ففى قول الرسول فى الصحيفة : « ألا من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة » . وقد أوصى عمر الخليفة من بعده ـ أى عثمان ـ بأهل الذمة خيرا . ومع هذا فإن ثمن الحماية والرعاية التى يتلقاها هؤلاء الذميون هو الجزية يدفعونها وهم صاغرون ولذا سميت الجزية بالصغار . والجزية عند الحنفية والمالكية بديل عن قتلهم ، وعند الحنابلة والشافعية بديل عن قتلهم وإقامتهم فى دار الإسلام . وقد أفردت الدولة الإسلامية منذ ضحى الإسلام لأهل الجزية ديوانا عليه كاتب خاص يسمى كاتب الذمم . وقد ذهب ابن القيم إلى حد القول بأن الجزية خراج مضروب على رؤوس الكفار إذلالا وصغارا . ولعل قسوة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم فى الحكم على الذميين ، وهما من أكثر فقهاء السلف تقدما وتوسعة فى الأحكام ، يعود إلى تأثرهما بواقعهما التاريخى ، فقد عاشا فترة الهجمة الصليبية على ديار الإسلام مع كل ماتبعها من اعتداء على مقدسات المسلمين .

إن الدولة الإسلامية لاتعرف إلا أمة واحدة وهى أمة المسلمين أما من عداها فهم تبع ، لهم الرعاية والحماية متى ما استأمنوا فى حماها ، أما الدولة القومية فهى دولة المواطنة ، ودولة الجنسية ودولة الحدود الجغرافية ، وكل هذه مقومات للدولة مستحدثة ، فابل الير السودانى ليس هو بجبله بن الايهم حتى يخير بين

الإسلام والجزية أو العودة إلى دار الحرب لأنه مواطن صاحب حق فى الأرض وفى الحكم ، بل إنه احتل فى هذا الحكم أعلى مراتبه . ودينكا كنجور أو نوبة الميرى ليسا كأهل إيلياء حتى يعطيهم إمام السودان أمانا لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم ، فهم الآخرون مواطنون أصحاب حق فى الأرض وفى الحكم .

ومرة أخرى أوقع الصحويون أنفسهم فى حرج بالغ إزاء هذا التناقض والذى لاتفيد معه المراوغة . وقد وقع فى نفس هذا الحرج من قبل الدكتور الترابى إبان اجتماعات لجنة الدستور فى نهاية الستينيات عندما جابهه المرحوم موسى المبارك بسؤال حول النص الدستورى القائل بأن يكون رأس الدولة فى السودان مسلما ، إن كان ذلك النص يعنى مشاركة غير المسلمين فى انتخابه . أجاب الدكتور الترابى بقوله : « ليس هناك مايمنع فالدولة تعتبر المسلمين وغير المسلمين مواطنين » . وهنا انبرى له النائب فيليب عباس غبوش متسائلا إن كان من حق المواطن غير المسلم أن يكون رئيسا للدولة ؟ فدار من بعد الحوار التالى :

الترابى : الجواب واضح ياسيدى الرئيس فهناك شروط أهلية أخرى كالعمر والعدالة مثلا وأن يكون غير مرتكب جريمة ، والجنسية وما إلى مثل هذه الشروط القانونية .

الرئيس : السيد فيليب عباس غبوش يكرر السؤال ثانيا (وواضح أن الرئيس قد فطن إلى أن الإجابة لاتمت إلى السؤال بسبب) .

غبوش . سؤالى ياسيدى الرئيس هو نفس السؤال ... فهل من الممكن أن يختار (رجلا غير مسلم) ليكون رئيسا للدولة ؟

الترابى : لا ياسيدى الرئيس .

وواضح من هذا التردد مدى الحرج الذى أحس به المجيب إزاء استجواب لسائل . مبعث الحرج ، كما قلنا ، هو الحيرة بين مقتضيات الواقع السياسى الذى حياه ، والمأزق الفكرى الذى أوقع الإسلاميون أنفسهم فيه عندما أرادوا أن قسروا على هذا الواقع أحكاما ومؤسسات تاريخية لاتتفق معه ولاتجوز أحكامها عليه . وتذهب المغالطة مذهبا عظيما عندما يتلفح هؤلاء الدعاة بالقول بأن هذا لواقع السياسى لن يتيح ، على أى حال ، لغير المسلم بأن يصبح رئيسا للدولة حكم وجود الأغلبية المسلمة ، ومصدر المغالطة هنا هو أن القضية المطروحة هى ضية مبدأ لا موضوع آلية انتخابية يتحكم فيها واقع الجغرافيا الإنسانية ، فليس مة احتمال ، مثلا ، أن يصبح الزنجى رئيسا للولايات المتحدة ، ومع هذا فما هو حال إن نص الدستور الأمريكى على أن يكون رئيس الدولة من البيض وهم لأغلبية ؟.

ويحملنا هذا الحديث إلى النقطة الأخيرة ألا وهى دور الجيش فى الدولة ، اصة والدولة القومية لاتعرف جيوشها إلا دورا واحدا هو الحفاظ على وحدة بلاد ، وسلامة أراضيها ، وحماية نظام حكمها ، وقد شهدنا كيف أن الدستور

المعدل والتعديل الإضافى الخطى الذى أورده الدكتور الترابى يضيف لجيش السودان واجبا آخر هو الجهاد فى سبيل الله . وقد كثر الحديث أخيرا حول الجهاد إلا أنه كلما اعترى الناس خوف وانتابهم هلع من ترداد هذه الكلمة (وقد وقع باسمها أذى كثير لا يبرره دين ولا خلق ويكفى ما أشرنا إليه من حروب فتنة الإسلام الكبرى) انبرى من يقول إن الجهاد فى الإسلام مراتب ، فهناك جهاد اليد ، وجهاد اللسان ، وجهاد القلب ، وهذه ، بلا شك ، حقيقة لامرية فيها إن عناها قائلوها . فما أكثر ما آذى خصوم الإسلام ديننا باعتباره دين سيف وفتح وغزوات . فلم يكن السيف هو واسطة الإسلام الوحيدة للوصول إلى قلوب الناس ، وإنما وقر الإيمان فى قلوب أكثرهم بفضل الحكمة والموعظة الحسنة . وفى واقع الأمر فإن أكبر جهاد دعا له الإسلام هو جهاد النفس . ويحدثنا ابن القيم بأن مراتب الجهاد أربع وهى جهاد النفس ، وجهاد الشيطان ، وجهاد الكفار والمنافقين ، وجهاد الظلم والبدع ، فأى لون من ألوان هذا الجهاد فى سبيل الله هو ذلك الذى ندعو له جيش البلاد بطائراته ، ودباباته ، وخيله ، ورجاله ... ومن فوق كل هذا رعاية الأواكس له على عهد « الصحوة » الإسلامية ، ولا نحسب أن أية واحدة من هذه الآلات ستجاهد جهاد قلب ولسان أو أن مدبريها سيجاهدون بها الشيطان أو البدع ، فلجهاد النفس سلاح هو قرعها عن فتنة المال والولد ، ولجهاد البدع سلاح هو النهى عن المنكر والقدوة الحسنة ، ولجهاد الظلم سلاح هو قولة الحق أمام الجائرين ، ولجهاد الشيطان سلاح هو حجر النفس عن الهوى وسوء الظن بالله . فمن الخير إذن أن يسمى الناس الأشياء بأسمائها إن كانوا حقا يعنون ما يقولون ، وإلا فكفى مراوغة وابتذالا للدين .

تعديلات بخط الدكتور الترابى على الدستور الإسلامى

←

بسم الله الرحمن الرحيم : خواطر في مشروع الدستور

الديباجة : (من فاتحتها بعبارة تستلهم الاديان السماوية ورسالة السماء [illegible] والشرع وتراث المؤمنين ...)

• الديمقراطية الاشتراكية الديمقراطية تحقيقاً لمبادئ الحرية والعدل والمساواة ← الديمقراطية [illegible] الاشتراكية والشورى تحقيقاً لمبادئ اسلامنا القويم ..

• انه نرسي دعائم مجتمع اشتراكي ديمقراطي جديد [illegible] ← مجتمع شورى عادل [illegible]

• من تحالف قوى الشعب العاملة لقوى الشعب الوطنية

← • أو إعادة صياغة كاملة للديباجة

المادة ١ • جمهورية السودان جمهورية اسلامية شورية عادلة

• أو جمهورية السودان الاسلامية جمهورية مؤسسة على الشورى والعدل } [illegible] الاسلامية في اسم الدولة [illegible] وتجنب [illegible] الى مصطلح [illegible].

• تجنب [illegible] الديمقراطية الاشتراكية ← تحقيق [illegible] الاشتراكية [illegible] الشورى والعدل الاسلامية

• [illegible] الاسلام والعرب الافريقي

← حيثما ورد اسم الدولة ينبغي التعديل

حيثما وردت عبارة الديمقراطية ، الشورى ، الاشتراكية ، العدالة الاجتماعية

٢ • السيادة في جمهورية السودان [illegible] الشعب [illegible] في الارض [illegible] الشورى [illegible] الدستورية والتنظيمات الشعبية "

٣. " تقوم جمهورية السودان على اساس الوحدة الوطنية لقوى الشعب العاملة [illegible] في العمال والزراع [illegible] [illegible] وغيرهم من [illegible] وشيباً وشباباً [illegible] (اهم قاعدة [illegible])

٤. [illegible] ([illegible] الشعب السوداني ...) [illegible] السياسي [illegible] جمهورية السودان [illegible] قوى الشعب [illegible] تنظيمات [illegible] الشورى والمساواة والتسامح ، [illegible] في [illegible] السياسية ".

٨ " يقوم نظام الحكم في جمهورية السودان على اساس الدولة الموحدة [illegible] الحكم الاقليمي [illegible] السلطة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] "

٩ تحذف [illegible] من الباب الرابع.

١٦ تحذف [illegible] في باب خاص [illegible] [illegible]

١٨، ١٩ [illegible] [illegible] ... : التعليم [illegible] [illegible] [illegible] والاستعمار [illegible] [illegible] الوطنية ...

٢٢ • [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

المادة ٢٩ (إضافة [illegible]) [illegible]

• [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

• [illegible] [illegible] [illegible]

• [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

٢٠ - ... [illegible] المادة [illegible] ... كفاية حاجات
الحياة ... [illegible]

٣٠ - تلتزم الدولة ... [illegible] ... العدل والتراحم
وتجنب ... [illegible] ... والترف والسفه

- [illegible]

١٦ - ... [illegible] ... الشورية ... [illegible]
... [illegible]

١٧ - [illegible]

٥٧ - [illegible]

٥٨ - ... [illegible] ... الشريعة الإسلامية .

- باب الحقوق والحريات الأساسية

- [illegible] ...
... [illegible]

- [illegible]

- [illegible] - [illegible]

- [illegible] ... (... [illegible])

- [illegible]

- [illegible] ... بالكبار

- [illegible]

- [illegible]
... [illegible]

... . أو ... أخرى مناسبة

٩٠ - باب: ... [illegible]

- [illegible] ... للتشريع ... [illegible]
... [illegible] ... (... [illegible])
- [illegible]

٥٩ - [illegible]

٥٩ - [illegible]
... [illegible]

٦٢ - تلتزم ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible] ... .

٦٨ - ... [illegible] ... فرصاً متساوية في
... [illegible]

٦٠ لا يجوز تفتيش أو تحقيق إلا بسبب اشتباه بارتكاب جناية [illegible] وإحالة إلى القضاء أو بسبب [illegible] حرية أو [illegible] ومراجعة [illegible] . قضائية (أو نص مشابه [illegible] [illegible] [illegible] حتى يكون واردا في غير ظلم)

١ ـ في غير حالة القضاء .....

ـ رئيس الجمهورية هو قائد المؤمنين والمسؤول [illegible] [illegible] وهو [illegible]

٨٠ ـ نص على البيعة بعد انتخاب [illegible]

٨ ... ـ [illegible] إقامة الدين وسلطة الشورى والعدل وغيره ....

٨ ـ ٨٥ تغيير صيغة قسم الرئيس [illegible] [illegible] والتزاما بالشرع [illegible]
ـ ٨٨ .. .. نواب الرئيس
ـ ٩٠ .. .. الوزراء
ـ .. .. النواب

٩٣ ـ ٨٢ أهلية الرئيس : يشترط [illegible] في انتخاب [illegible] الأمانة والكفاءة [illegible]
ـ نواب الرئيس
ـ الوزراء
ـ النواب

١٠ ـ [illegible] هو سلطة [illegible] [illegible] رئيس الجمهورية [illegible] وسلطة [illegible] [illegible] في [illegible] [illegible] أمر معروف في النظم البرلمانية [illegible] لا في الرئاسية.

ـ السلطة التنفيذية [illegible] [illegible] [illegible] المراجعات في ضوء أي ترتيبات [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الحياة السياسية . [illegible] في الإسلام [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] المشاركة [illegible] أو [illegible] ....الخ

١١ [illegible] مقدم [illegible] مجلس الشورى [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] والوزراء [illegible] [illegible] [illegible]

١١ اضافة نص يلزم مراجعة كل مشروع في [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الشريعة [illegible] تقديم مشروع [illegible] [illegible] الشريعة ولا تقديم مشروع [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

~~١٥٨ ـ [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]~~

١٥٩ ~~[illegible] [illegible]~~ [illegible] [illegible] السنة المالية [illegible] [illegible]

١٥٩ب ـ تأخذ الدولة الزكاة من المسلمين وتأخذ جزية [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ومصارفها [illegible] [illegible]

ـ تقدم السلطة التنفيذية ~~[illegible]~~ بيانا [illegible] الزكاة ومصارفها كل سنة مالية [illegible] [illegible]

١٨١ ـ [illegible] [illegible] [illegible] الجديدة

١٨ ـ [illegible] [illegible] [illegible] العدالة القضائية [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] والقتل

١٨ اضافة [illegible] في أهلية القضاة وواجباتهم

١٨٠ [illegible] [illegible] في ضوء تنظيم القضاء [illegible]

١٦٠ تغيير صيغة القسم وتغليظه

إلا أنه [illegible] أن [illegible] النيابة [illegible] في الاستفتاء
من [illegible] والتعبير الخ
إيجاد [illegible]
إيجاد [illegible]
ترقية لجنة الانتخابات
- المجلس [illegible] الأعلى للإعلام - [illegible]
- [illegible] آداب في الترشيح
والدعاية الانتخابية [illegible] النزاهة [illegible] مناسبا
* عن المادة ١٨١ [illegible] المفتش العام أقترح:
باب جديد لنظام الاحتساب العام [illegible] تفتيش الأجهزة العامة
[illegible] الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [illegible] العامة

ملاحظة

١- [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
٢- [illegible]
[illegible]

الفصل الثامن

القضاء والحسبة والمظالم

'من منهم الأديب الأصيد الضرب الجعد السرى الهمام'
"المتنبى"

العدالة الناجزة وشهوة الانتقام :

لن يكتمل الحديث عن السياسة الشرعية دون إشارة إلى القضاء والحسبة والمظالم باعتبارها من أبواب الولايات التى احتلت مكاناً بارزا فيما كتبه الفقهاء عن السياسة الشرعية . وثمة أسباب ثلاثة تدفعنا لأن نفرد لها فصلا خاصا . أولها هو أن إدانة النظام القضائى كله ، عقب إضراب القضاة ، كانت هى التكأة التى ارتكز عليها النميرى لإصدار قوانين سبتمبر . والسبب الثانى هو مقولات الدكتور الترابى المكرورة بأن قضاء الطوارىء هو اقرب قضاء للإسلام . أما السبب الثالث فهو أن الحسبة - وهى ولاية شرعية تستهدف الامر بالمعروف والضرب على يد الظالمين - أصبحت ، على عهد الصحوة ، مدخلا لابتزاز جاهل لم ينج منه أغلب الناس ، فمنهم من أوذى فى ماله ، ومنهم من أوذى فى عرضه .

وتماما كما قال الدعاة بأن القوانين التى كانت سائدة قوانين "طاغوتية" تتعارض مع قيم المجتمع ومواريثه الحضارية - ولذا فلابد من إلغائها - قالوا أيضا بأن القضاء فى السودان قضاء فاسد يجب اجتثاثه . وقد أقذع النميرى فى وصفه لهذا القضاء فى مؤتمره الصحفى فى الحادى عشر من أغسطس عام ١٩٨٣ الذى أعلن فيه بداية التورة القضائية مفاخرا بأن أهل السودان لم يفتقدوا القضاء بالرغم من إضراب القضاة الذى دام شهرين . وجاء فى حديث النميرى ذلك قوله بانه : "بعد توقف دام قرابة الشهرين تقريبا لم يفتقد الناس العدل رغم انه ضرورى كالماء والهواء . وليس ذلك لأن العدل قد فقد مكانته ، وليس ذلك لأننا لا نستطيع أن نقدمه للناس وإنما لأن الذى يؤدى لهم وبينهم فى الماضى كان مسخا مشوها للعدل وإذا كان العدل والقضاء بمكان الشريان فى البدن فإن عدم وجوده لقرابة الشهرين كافية لموت البدن كله . غير أن هذا الذى كان سائدا فى حال القضاء كان أبعد مايكون عن الشريان أو أى عضو حيوى وذلك ظل بعيدا عن الناس ، غريبا عليهم"

ومضى النميرى للقول بأن مظاهر الخلل القضائى كانت "تتكشف لنا فى أشكال شتى ، فهناك أولا التعطيل فى الفصل القضائى الذى أصبح طابع الأداء القضائى ، وهناك ثانيا عدم الكفاءة لأن الحجم الأكبر من العمل القضائى كان يؤديه صغار القضاة الذين تنقصهم الخبرة والتجربة . وكانت العدالة بهذه الصورة

تفتقد العدالة وسرعة الإنجاز" . (الأيام ١٩٨٣/٨/١٢) . ثم ذهب من بعد للحديث عما أسماه بالثورة التشريعية الهادفة إلى رفع مستويات القضاة ماديا وعلميا لأن الذين "يعطون العدالة" ، حسب قوله ، "يجب أن يكونوا علماء وناصحين وذوى خبرة عالية وأن تكون كفاءتهم ونزاهتهم فوق كل تساؤل . وعليه فإن الحد الأدنى لتأهيل القاضى للقضاء ولمحاكمة أية قضية هو ٧ سنوات من خبرة وهى سنى خبرة قضاة الدرجة الأولى . أما قضاة المديرية فالحد الأدنى من الخبرة بالنسبة لهم هو ١٢ عاما ، وقضاة الاستئناف الحد الأدنى لمؤهلاتهم من الخبرة هو ١٨ عاما باستثناء رؤساء محاكم الاستئناف الذين اشترطنا لهم مؤهلات قضاة المحكمة العليا ويلزمهم كحد أدنى من الخدمة ٢٥ عاما" .

وعلى كل فإن كان إضراب القضاة هو الشرارة التى أشعلت الفتيلة إلا أن النميرى ، كان يتحدث منذ أكثر من تسعة أشهر سبقت ذلك الإضراب عن ضرورة تحسين أداء الهيئة القضائية عبر ماسماه ببرنامج العدالة الناجزة . ولذا فقد جاء برنامج الولاية الثالثة للرئيس متضمنا فصلا خاصا حول العدالة الناجزة ورد فيه "إن التزام الثورة باستقلال القضاء أكدته مواثيقها وينص عليه دستورها فى صدر أبوابه إذ "أن استقلال القضاء هو الضمانة الأكيدة لسيادة حكم القانون وحماية الحريات العامة فى حدود القانون ، ولتحقيق العدالة الناجزة بالبت فى المنازعات وتحديد الحقوق والواجبات دون بطء أو تأجيل ومن غير عنت أو تأثير على ضوابط المحاكمة العادلة التى استقرت فى وجدان القضاء . ولتأكيد استمرار كل ذلك سوف نتمسك فى المرحلة القادمة بإصرار على استقلال الهيئة القضائية كما نص عليه الدستور الذى جعلها مسئولة أمام رئيس الجمهورية مباشرة عن حسن أداء واجباتها . وتجد منا جميعا كافة أحكام الدستور المتعلقة بالهيئة القضائية كل احترام وتوقير وخاصة الأحكام المتعلقة باستقلال القضاة عند إصدار أحكامهم وبأن لا سلطان عليهم فى ذلك إلا سلطان القانون وما تمليه عليهم ضمائرهم الحرة" .

وأورد ذلك الفصل فعلاً أمرين هامين ، حول مانحن بصدده ، أولهما يشير إلى ديوان النائب العام وثانيهما يشير إلى المحاماة . فحول الديوان أشار ذلك الفصل إلى ان الديوان هو جهاز الدولة المنوط به صياغة التشريعات ، وتنقيح القوانين تحقيقا للعدالة والاستقرار . وإزاء هذا فإن واجبه فى الفترة القادمة هو إصدار القوانين بعد إجراء الدراسات اللازمة والأخذ بما استقر عليه القضاء فى السودان . أما حول المحاماة فقد أشار الفصل إلى المادة (٦٢) من الدستور والتى تنص على ضرورة حرص المحامين على صيانة ماحدده الدستور من حقوق للمواطنين ، وأن يلتزم المحامون بشرف المهنة وأخلاقياتها باعتبارها رافداً من الروافد التى تدعم حكم القانون وسيادته . وأضاف البرنامج الرئاسى الانتخابى ، فيما بعد ، بأنه لكيما يتمكن المحامون من أداء واجباتهم هذه لابد من :

١ ـ أن تظل مهنة المحاماة مستقلة لا رقيب عليها سوى أخلاقيات المهنة وشرفها .

٢ ـ إنشاء لجنة من القضاء يشكلها ويرعاها مجلس القضاء العالى لتحديد أخلاقيات المهنة بعد التشاور مع نقابة المحامين ، ولوضع القواعد التى تتم بموجبها محاسبة الذين يخرجون عن هذه الأخلاقيات . (تحقيقات الأيام على شرف حملات الاستفتاء فى ١٩٨٣/٤/١) .

وكثيرا ماسعى الرئيس السابق لتأسيس شرعية قراراته الإسلامية على برنامجه السياسى الذى أقره المؤتمر القومى للتنظيم السياسى وماكان مسعاه ذلك إلا ذرا للرماد فى العيون . فأمامنا ، مثلا ، القرارات السياسية التى استمد منها النميرى ، فيما ادعى كاذبا ، الشريعة ، وكلها تؤكد مبدأ هاماً وهو استقلالية الأجهزة القضائية (الواقف منها والقاعد) . كما أن تلك القرارات تشير بوضوح ، لا لبس فيه ، إلى دور الأجهزة التى تباشر التشريع وواجبها فى إعداد التشريعات التى تخضع للدراسة وتأخذ بالصالح العام الذى استقر عليه القضاء فى السودان . وفيما أعلم فقد أحكم نسج ذلك الفصل وصياغته فى بيان الرئيس السابق الأخ بدر الدين سليمان ، قبل أن يفد إلى سدة الخلافة القساوسة الأيفاع ليحملوا الناس إلى بدع يحفها الظلم وتغشاها الظلمات .

لقد أشرنا فى مواقع عديدة إلى أن قرارات الرئيس السابق لم تكن تستلهم المواثيق ، والدساتير التى يستمد منها شرعيته ، بالرغم من ادعائه المتكرر بأنه يستند فى كل مايقرر على هذه المواثيق والدساتير ، وقد ذهبت بعض هذه القرارات إلى حد خرق الدستور ، أو تجاوز الميثاق ، ولم تكن قرارات العدالة الناجزة إلا واحدة من هذه القرارات . وفى واقع الأمر فإن الدوافع التى أملت على الرئيس السابق تلك القرارات التالفة ـ وهى تالفة من أى وجه أخذنا ـ كانت دوما دوافع ذاتية ، بعضها سياسى والبعض الآخر شخصى . وقد أفضنا فى الحديث عن الدوافع السياسية وراء التوجه الإسلامى المزعوم ، أما الدوافع الشخصية فقد ظلت تشوبها دوما شهوة انتقامية . ومن ذلك مثلا أن النميرى قد "تأذى" كثيرا فى عام ١٩٨٢ من حكم أصدره أحد قضاة المحكمة العليا ضد واحد من أقاربه عزيز عليه ، فما كان منه إلا أن وجه رئيس القضاء الأستاذ خلف الله الرشيد بمراجعة الحكم . وجاء هذا من نفس الرئيس الذى أعلن على الناس فى برنامجه الانتخابى تمسكه باستقلال الهيئة القضائية كما نص عليه الدستور ، بل ذهب ليقول باحترامه "لكافة أحكام الدستور المتعلقة بالهيئة القانونية .. خاصة الأحكام المتعلقة "باستقلال القضاة عند إصدار أحكامهم وأن لا سلطان عليهم فى ذلك إلا سلطان القانون وما تمليه عليهم ضمائرهم الحرة" . وبالطبع ماكان من الأخ الأستاذ خلف الله إلا أن قال للرئيس حامى الدستور بأن لا سلطان على القضاة ، فى إصدار أحكامهم ، إلا سلطان القانون والضمير . وبالطبع أيضا تظاهر النميرى بالرضا إلى حين حتى يجمع أمره وينقض بعد قليل لا ليعفى الأستاذ خلف الله الرشيد من منصبه بل ليلغى ذلك المنصب . فالرئيس السابق كان راضيا كل الرضا بمبادىء استقلال القضاء طالما وجهت هذه الاستقلالية ضد كل شىء إلا قراراته .. كما كان مؤمنا كل الإيمان بحق القضاء فى الحكومة بين الناس دون قيد إلا قيد القانون

والضمير طالما لم تمس هذه الحرية القضائية ، من قريب أو بعيد ، من يهمه أمرهم من الأهل والخلان ، فعند ذلك يكشر النمر فيه عن أنيابه الحادة القاطعة . وقد كان هذا هو حاله أيضا فى نهاية السبعينيات عندما لم يستهوهِ قرار وزير الداخلية عبدالوهاب إبراهيم باعتقال شاب ممن يهمه أمرهم اتهم فى جريمة قتل ، وكان منها حقا براء ، وأبى عبدالوهاب ، بالرغم من الحاف النميرى فى الطلب ، أن يطلق سراح المتهم بضمان لأن جريمة القتل واحدة من الجرائم التى لا يجوز فيها الافراج بضمان ، فهذا هو الذى تقول به قوانين السودان ، وهذا هو الذى سار عليه العمل فى محاكمه منذ أن كانت هناك محاكم للجنايات ، وهى قوانين ومحاكم يفترض أن يكون رئيس الدولة هو أحرص الناس على رعايتها . وكعهده دوما تظاهر النميرى بالرضا ثم انقض من بعد لا ليعفى الوزير من منصبه فحسب بل وليأمر بحل وزارة الداخلية كلها وإلحاق البوليس برئاسة الجمهورية ليكون تحت إمرته المباشرة .

البطل الواحد .. والكومبارس :

إن الذين عايشوا الرئيس السابق عن كثب ، والذين حرصوا على التحليل الموضوعى لقراراته المربكة المرتبكة ليدركون جيدا تأثير النسيج المعقد لنفسيته على كل عملية صنع القرار فى السودان . وقد ظلت تلك القرارات تتأرجح بصورة بندولية بين الترغيب والترهيب ، وبين العطاء الوارف المفسد ، والانتقام الضارى المدمر . ولا نغالى إن قلنا بأنه ماكان يدور بخلد الإمام المعطاء ، وهو يخلع على الناس الحلل السنية ويجود عليهم ببدر الدراهم والدنانير ، أثر هذا على سياساته الاقتصادية والمالية . كما لا نغالى إن قلنا بأنه مادار فى خلد الإمام المنتقم خلال تحطيمه الغاضب للمؤسسات ـ والتى حسبها رموزا لأشخاص ـ أثر هذا التحطيم على سلامة الحكم وحسن الإدارة . فهذا هو الإطار الذى يجب أن نفهم فيه انقضاض النميرى على القضاء .

لقد كان إضراب القضاة هو القشة التى قصمت ظهر البعير . وكان البعد الانتقامى ، فى نسيج تلك الشخصية المعقدة ، هو البعد الغالب على عملية صنع القرار . ومع هذا فقد كان لابد للرئيس الماكر من فرصة لالتقاط الأنفاس قبل أن يوقع ضربته القاضية فى حلبة الملاكمة تلك . ولذا فقد خرجت قراراته التى أنهى بها أزمة إضراب القضاة فى ثوب من الشرعية قشيب أسهم كثر فى حياكته ، وما أراد منه النميرى إلا ذر الرماد على العيون ، وحفظ ماء الوجه ، والهاء الناس بما يتلعبون به إلى حين . استهل الرئيس السابق قراراته بما حسبه إغداقا على القضاة ، أو بتعبير أخر أغدق على من بقى منهم بصورة أكثر مما كان بعضهم يحتسب أو كان بعضهم الآخر يطالب (إضراب صغار القضاة فى عام ١٩٨٠) ، علما بأن إضراب القضاة ابتداء كان إضرابا من أجل مبدأ لا إضرابا من أجل مطالب مهنية مادية . ثم ذهبت القرارات من بعد لتتناول قضايا مثل ، ترقية المهنة القضائية ، والتعليم القانونى ، والتدرج الوظيفى ، وحماية أخلاقيات المهنة وكأن

أيا من هذه القضايا كان أمراً جديدا على الدولة . ولم ينس "الإمام" المعطاء الأخوة المحامين فى فيض كرمه وإغداقه فقد قرر إعفاءهم من ضريبة الدخل على أن يدفعوا ضريبة شكلية هى الدمغة . ولا ريب فى أن العدالة الإسلامية ، فى دولة "الصحوة" ، تقول بأن من عنده يعطى ويزاد فقد طبق من قبل إلغاء ضريبة الدخل هذه ، والتى يدفعها الموظف الصغير ، والعامل الأجير ، على المصارف الإسلامية . فأثرى بفضل هذا الإلغاء من أثرى من "الصحويين" ، ومبلغ ظننا أن هذه الضرائب تمثل جزءا أساسيا فيما تنفقه الدولة على "السائل والمحروم" . وليت الفيض الحاتمى "الإسلامى" وقف عند هذا بل ذهبت الأريحية بسيف الدولة فارس بنى سودان لأن يجزل العطاء للذين شاركوا فى حياكة ذلك السمل : محاميهم ، وقاضيهم ، ومستشارهم فتلقى كل واحد منهم شيكا بمبلغ يزيد على الخمسة عشر ألف جنيه قبلها المناضلون حماة الشرعية حامدين شاكرين فهى حسنة من عند الله ومسبغة كريمة من "ولى النعم" . ونقول للأمانة بأن واحدا فقط من الحاكة هو الذى رد شيكه شاكراً وهو يقول : "ماقمت به كان لوجه الله تعالى" ، ذلكم الرجل هو عوض الجيد مما بعث السرور فى نفس ولى النعم فجازاه جزاء وفاقا بتعيينه وزيرا . وكان من بين هؤلاء نقيب المحامين ميرغنى النصرى الذى تسلم شيكه حامداً شاكراً .

وعلى أى فقد اجتمع النميرى بشلة من العاملين فى الحقل القانونى بقاعة الصداقة بالخرطوم فى العشرين من يونيو ١٩٨٢ فيما سماه لجنة ترقية وتأهيل القانونيين وسبل المحافظة على أخلاقيات المهنة المنبثقة من اللجنة القومية التنفيذية لوضع استراتيجية العدالة الناجزة . وأوردت الصحف أن ذلك الاجتماع قد قرر ، بعد استعراض المهام الملقاة على عاتقه ، تشكيل لجان ثلاث لتضطلع بالدراسة التفصيلية لمهام اللجنة ألا وهى .

١ ـ لجنة الالتزام الخلقى وضوابط ممارسة مهنة القانون ويرأسها النائب العام السيد الرشيد الطاهر يعاونه السيدان ميرغنى النصرى نقيب المحامين وأحمد عثمان السباعى مستشار رئيس الجمهورية .

٢ ـ لجنة تدريب العاملين ويرأسها الدكتور عثمان سيد أحمد يعاونه الدكتور حسن الترابى .

٣ ـ لجنة التدرج الوظيفى والهيكل الإدارى ويرأسها وزير العمل السيد بدر الدين سليمان يعاونه الدكتور يوسف ميخائيل (الصحافة ١٩٨٣/٦/٢١) .

كان هذا هو الجو المسرحى الذى أخرجت فيه على الناس ملهاة الثورة التشريعية وهى ملهاة ذات بطل واحد وجماعة من الكومبارس .

وقف البطل الأوحد فى الحادى عشر من أغسطس عام ١٩٨٣ ليعلن على الناس بأن القضاء قد أثبت أنه غير ذى موضوع إذ لم يفتقده أهل السودان خلال غيبة دامت قرابة الشهرين . ولو كانت للبطل الممثل ذاكرة لعادت به تلك الذاكرة إلى برنامجه الانتخابى للولاية الثالثة حين تحدث عن استقلال القضاء و "احترام

وتوقير القضاة" .. ولو كان للبطل الممثل الحد الأدنى من الفهم للدستور لأدرك بأن تعطيل واحد من سلطات الدولة الثلاث قرابة الشهرين يمثل انهيارا دستوريا بصرف النظر عن قوة الحاكم على البقاء فوق عرشه .. ولو كان البطل الممثل يملك الحد الأدنى من الحس التاريخي لأدرك بأن أكبر مايشين أى نظام حكم هو انهيار هيكل العدالة خاصة إن كانت دعوى النظام الكبرى هى تحقيق الكفاية والعدل . ولكن الذين يعرفون النميرى لم يستغربوا كثيرا لمقولته بأن إضراب القضاة لمدة شهرين لم يكن ذا أثر على العدالة ، فمثل هذه القضايا المعنوية كالعدالة واستقلال القضاء لا تعنى شيئا بالنسبة له . بل إن القضايا ذات الانعكاس المادى المباشر على الناس لا تعنى ، هى الأخرى ، شيئا بالنسبة له طالما أنها لم تمسه مساً مباشرا بمعنى مساسها بشخصه أو بسلطانه . فالنميرى قد يعنيه كثيرا تمرد الجيش والبوليس لأنه قد يقود إلى انهيار سياجه الواقى .. وقد يعنيه أيضا إضراب المهندسين لا لأن المصانع قد تتعطل ، ولا لأن أجهزة الهاتف قد تخرس فى دور العمل ، ولا لأن الكهرباء قد تنقطع عن دور المواطنين ولكن لأن إمكانات حمايته الأمنية ستحيد مثل توفير الوقود ، والمواصلات السلكية ، كما ان النميرى قد تعنيه كثيرا مظاهرات التلاميذ التى يتردد فيها ماينبو على سمعه لما قد تعّود إليه من إثارة للآخرين وقد شهدنا كيف أن سلسلة من هذه المظاهرات قد دفعته فى يناير ١٩٨٢ لأن يأمر بحل كل الأجهزة السياسية بل يلوح بالاستقالة لولا أن العصافير المذعورة من رجالات الاتحاد الاشتراكى السودانى قد هرعت إليه تثنيه عن عزمه .

كانت كل هذه هى مقدمات الرواية فى مسرح اللا معقول هذا .. أما الرواية الحقيقية فقد جاءت فى سبتمبر أى بعد شهر واحد من خطاب أغسطس الثانى حول القضاء . فبعد النظر فيما قررته اللجان حول ترقية القضاء وتطويره مما أسمته الصحافة بالثورة القضائية أراد النميرى أن يحيل القضاء حقا إلى جهاز غير ذى موضوع ولذا فلم يكتف بتغيير هيكل الهيئة القضائية فحسب بل اتبع ذلك بتعديل القوانين وأصولها . وكما أثبتنا فإن هذه الدعوى ـ دعوى تعديل أصول القوانين ـ كانت فرية كبرى إذ أن أغلب القوانين الموروثة قد بقيت كما هى ، وأن التغيير الوحيد الذى طرأ على بعضها مثل قانون العقوبات قد اقتصر على جوانب من السياسة العقابية . بيد أن دعوى التغيير والتثوير هذه كانت مدخلا مناسبا لابتزاز بعض القضاة من المتهمين فى دينهم (بالمعايير النميرية) ، وإقصاء بعضهم الآخر بتهمة عدم التمسك بأخلاقيات الإسلام ثم حشد الهيئة القضائية بحطام رثيث من المتسمين بالإسلام . وهكذا فبالرغم من أحاديث النميرى حول كفاءة القضاء ، وبالرغم من المعايير التى حددها للخبرة والكفاية المهنية فتح الباب على مصراعيه فى مراقى القضاء العليا لأمساخ جاء بهم من حمأة الخمول ، منهم من أسميناهم ـ فى موقع آخر ـ بالديناصورات التى خرجت على الناس من متاحف التاريخ الطبيعى وكثير من أولئك لا يمت للعالم المعاصر بسبب ، ولا يعرف من الإسلام إلا حواشيه وطقوسه ، ولا يملك من بضاعة الاجتهاد شروى نقير . وعلى أى فلو حكمنا على النميرى بمعاييره التى حددها هو لوجدناه قاصرا . فمن بين

ستة وثلاثين قاضيا من قضاة المحكمة العليا لم يكمل الفترة الزمنية المحددة لتولى هذا المنصب غير ثلاثة من القضاة المدنيين وخمسة من القضاة الشرعيين .

التسويغ الشرعى للبربرية :

ثم مضت الشهور ثقالا حتى جاء ربيع عام ١٩٨٤ ، إن كان فى السودان ربيع . جاء أبريل وكان شهرا قائظا فى وطن عقرته المصائب وأرهقته الكروب .. كان أبريل شهر غضب وجوع وثورة مختمرة .. وفطن النميرى بحسه الغريزى للخطر القادم فتوجس شرا خاصة وقد كاد الأطباء بإضرابهم الجرىء يرفعون الغطاء عن القمقم . كان هذا هو الجو السياسى الذى قرر فيه النميرى أن يمضى بسياسته الإسلامية المزعومة شوطا أبعد يسدد فيه الضربة القاضية للنظام القضائى كله مستبدلا إياه بنظام أكثر طواعية ومواتاة حتى يقسو به على الناس ليزدجروا . فكان إعلان حالة الطوارىء بدعوى حماية الشريعة الإسلامية من مؤامرات "الملاحدة" فى الشمال والجنوب ، ومناورات "الفاسقين" فى عواصم المدن ، وتلكؤ "المنافقين" فى دور القضاء . ثم كانت محاكم الطوارىء بدعوى تحقيق عدالة الإسلام الناجزة التى حال دونها "تمحك المتمحكين" "وتردد المترددين" . وفى واقع الأمر لم يعنِ النميرى بقوانينه تلك محاربة الإلحاد والفسوق والنفاق وإنما عنى بها قهر شخوص بعينهم وهدم مؤسسات بذاتها .

بيد أن أخطر ماصحب تلك القرارات هو الاندفاع المحموم من جانب كثر سعوا لإيجاد المسوغات الشرعية لتلك البربرية الجائحة التى غشيت الناس .. فخرج نفر تحفزه نوازع السياسة وهو يهلل لتلك القرارات التى حسبت على الإسلام ظلما ـ لا لسبب إلا لأنها تقلم أظافر الخصوم ، وتغض مضاجع المناهضين ، وتقضى على دابر الأعداء الألداء . ولم يعنِ هؤلاء كثيرا بما فى هذه القرارات من زراية بالدين ، وتشويه لوجه الإسلام . كما نهض فقهاء كان بعضهم مكان احترام عند الناس يظاهرون بكتاب الله وهم يفترون ، علما أو جهلا ، على الله الكذب ملحقين بالدين أبلغ الأذى وهم ينسبون إليه كل تلك البدع الشوهاء التى صاحبت قوانين الطوارىء . وعلى أى فإن كانت نوازع السياسة قد أعمت البعض عن رؤية هذا الحيف والزيف ، وإن كانت حمية البعض الصادقة للدين (كانوا من الفقهاء الصالحين أو العامة) قد حملتهم على التهليل لما حسبوه فتحا إسلاميا عظيما بالرغم من كل ماران عليه من بدع مضلة ، إلا أن هناك أيضا أطيافا من البشر اندفعت فى حماس قاصف وراء تلك الإسلامية المزعومة وهى ليست من الإسلام فى شىء حتى اشرأب النفاق فى كل حاضرة ، وازدهر الرياء فى كل أقليم ، ونبغ الكذب فى كل منبر .

ومهما يكن من أمر فلم يعنينا كثيرا أمر هؤلاء وإنما عنانا أمر أهل العلم وأرباب النهى والذين سنقف عند مقولات بعض منهم . وكان من بين الذين انبروا للدفاع عن تلك البربرية الدكتور العالم حسن الترابى .. وكنا قد سمعناه من قبل عقب صدور قوانين سبتمبر يبرر القطع والرجم باجتهاد جعله يساوى بين مسلمى

السودان وأهل بدر (وما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض) ، أما الطوارىء فقد قاده الاجتهاد حولها للقول بان للإسلام طوارئه ومن ذلك حكم التيمم فى الصلاة فى حالة انعدام الماء . كما ذهب للدفاع عن محاكم الطوارىء باعتبارها أقرب شىء إلى المحاكم الإسلامية التى لا تعرف إلا القاضى الفرد . ولم ينس الدكتور أن يشير فى حديثه ذلك إلى الدور "السلبى الذى يقوم به المحامون فى تعطيل العدالة اعتمادا على الحيل القانونية التى تتيحها القوانين "الطاغوتية" وكما قلنا ، فلم يقلقنا يومذاك بدع صغار القساوسة ، ولا جهالات كبار المشعوذين وإنما أقلقنا حديثه عن القوانين الاستعمارية الفاسدة وهى نفس القوانين التى تمت مراجعتها على يده ، وتم طبعها بالعربية والإنجليزية بتوجيه وتصديق منه ، وقدم لها بتوطئة مهرها بتوقيعه ، ودفع مقابل نشرها ثمانين ألف جنيه من القطع الإسترلينى النادر ـ وهو نشر تم بعد مراجعة القوانين لتتماشى مع الشريعة لا قبلها . كما أقلقنا أيضا هذا الحديث الحاطم عن القضاء والمحاماة فى السودان .

ومما ضاعف من وطأة هذا القلق أن الأستاذ الدكتور نفسه كان قد تحدث بوصفه نائبا عاما ، وعلى أيام هوس العدالة الناجزة ، إلى صحيفة الشرق الأوسط (١٧/٥/٨٣) وهو حديث أشرنا إلى جوانب منه فى مقالنا الأول ـ أشار يقول عن استقلال القضاء « إن استقلال القضاء المتوفر فى السودان لا يكاد يكون متوفرا فى بعض البلاد المجاورة خاصة وأننا أخذنا بالنظام البريطانى فى استقلال القضاء وأضفنا إليه استقلالا كاملا لا للقاضى فقط ـ ولكن للهيئة القضائية التى يعمل فى إطارها » . فقضاء السودان ، فى عرف الدكتور الترابى يومذاك ، نموذج للاستقلالية لا لسبب إلا لأننا أخذنا بالنظام البريطانى (وهذا فهمنا لقوله خاصة وأننا أخذنا بالنظام البريطانى) فكيف يستقيم إذن أن يصبح النموذج البريطانى الذى يحتذى ويباهى به فى مايو ١٩٨٣ طاغوتا لا إسلاميا يدان ويباد فى مايو ١٩٨٤ . اللهم إن فوق كل ذى علم عليم .

وقد ظل هذا الرأى حول ما أسماه الإمام النميرى بالثورة القضائية الإسلامية هو الرأى الراجح عند الدكتور الترابى . ففى حديثه الجامع حول الأصول الثابتة للحكم الإسلامى وهو الحديث الذى ألقاه أمام المؤتمر الإسلامى الأول فى ٢٤ سبتمبر ١٩٨٤ ، ومجازر الطوارىء تعمل فى الناس قطعا وبترا عبر قضاة قصابين يقضون بالهوى ويأخذون الناس بالظن الآثم ، فى ذلك المسرح الدموى وقف الدكتور متحدثا عن مراحل التطبيق الإسلامى فى السودان والذى شمل على حد قوله "قوانين لإصلاح نظام وتشكيل الهيئة القضائية والإجراءات القضائية بوجه أقرب إلى تحقيق العدل الإسلامى الناجز بعد أن انتهت حركة العدالة التقليدية إلى شلل بعيد بسبب المطل والبطء والتعقيد" (الصحافة ٢٥ سبتمبر ١٩٨٤) . فحسب اجتهاد الدكتور ، إذن قضاء الطوارىء هو أقرب شىء لعدل الاسلام الناجز .. وأحكام المكاشفى والمهلاوى وحاج نور ومن صحبهم من قضاة الطوارىء هى أقرب شىء إلى أحكام القاضى الإسلامى الذى يجتهد الرأى ولا يألو .. وإلغاء درجات التقاضى والتمييز بين الأحكام بحيث تصبح المحكمة

الابتدائية هى محكمة النقض والإبرام هو أقرب شىء إلى ماتوخاه الإسلام فى توفير الطمأنينة للمتخاصمين .. ولن نعود إلى حديث الدكتور حول النظام البريطانى والذى كان يمثل التزامنا فى الماضى لمنهجه حماية لقضائنا .. لن نعود إلى تلك المقولة بل نحسب ، كما قلنا من قبل ، إن فى حديث الدكتور ناسخا ومنسوخا .. ولكننا نتساءل هل حقا إن ماقال به الدكتور العالم حول القضاء الإسلامى النموذجى يعبر عن الواقع الإسلامى التاريخى ؟ وإن كان يعبر فهل ذلك الواقع التاريخى فى كلياته وجزئياته يتفق مع المبادىء الراكزة والقيم الأساسية للاسلام باعتبار أن المؤسسات والتكييف الشرعى لمناهج الأداء لا تعدو أن تكون اجتهادات بشر يخطئون ويصيبون وما كان لخطأ الرأى أن يصبح سنة الأمة ؟ وحتى إن افترضنا صلاحية تلك المؤسسات التاريخية بالنسبة لفترة تاريخية معينة فهل نملك أن نقول بصلاحيتها السرمدية بالرغم من تبدل الأحوال والعادات ؟

مقومات القضاء فى الإسلام :

وعلنا وقد وصلنا بالمقال إلى هذا الحد نعود إلى تجارب الإسلام فى القضاء والتى قيل لنا إن محاكم الطوارىء هى أقرب شىء إليها .. محاكم الطوارىء بقضاتها الذين عرفنا ، وإجراءاتها التى شهدنا ، و أحكامها التى سمعنا وسنسعى إلى أن نبين إن كانت تلك المؤسسات تتصل بنسب قريب أو بعيد للقضاء فى الإسلام وإن لم تكن تنتسب إليه فهل فى تجارب القضاء الإسلامى ما يصلح لهذا الزمان أو مايمكن أن نأسس عليه أجهزتنا القانونية القائمة .

يعرف فقهاء الشريعة القضاء بأنه القول الملزم الصادر عن ولاية عامة لفصل الخصومات وقطع المنازعات . وفى اللغة ، يحكى ابن منظور فى لسان العرب بأن القضاء هو الحكم . والقاضى عند أهل الحجاز هو القاطع للأمور ، ويقولون استقضى فلانا أى جعله قاضيا . وقد ورد فى صلح الحديبية "هذا ماقاضى عليه محمد" ، أى ما فصل فيه . فالقضاء إذن فى الجوهر ، هو الفصل فى المنازعات من أية جهة صدر . ولم يعرف فى عهد الرسول (ﷺ) قاضيا سواه . كما لم يعين الرسول (ﷺ) قضاة بل ولاة عهد إليهم بأمر القضاء كجزء من واجبات الولاية الشرعية الأخرى ، بمعنى أنه لم يكن هناك فصل بين السلطات كما يعرف اليوم . وكان هؤلاء الولاة يمارسون الفتيا أيضا مع القضاء وهذا أمر غير مايسير عليه التقليد اليوم ، بل غير ما سار عليه التقليد فى عصور الإسلام المتأخرة . وعلى أى فقد كان الحكم الإسلامى كله ـ قضاء وولاية ـ يقوم على أساس العدل الجامع استهداء بالخالق الذى أسمى نفسه ـ تعالت ذاته وصفاته ـ بالحكم العدل . وقد مارس الرسول (ﷺ) وصحبه هذه العدالة وهم يدينون الأقربين قبل الأبعدين باعتبار أن العدل تقوى "ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى" . وقد ظل الرسول الكريم ، والشيخان من بعده يمارسون القضاء فى المنزل أو المسجد . كما لم تعرف هذه الفترة من تاريخ القضاء تجاحدا فيما قضى به الرسول أو الشيخان ، أى لم يكن هناك استئناف ضد الأحكام التى يصدرونها .

وماكان الناس بحاجة إلى تجاحد فقد سار الحكم وفق أخلاقيات سامية ، على رأسها ظلف النفس عن الهوى والغرض ، والحيدة الكاملة بين الخصوم ، والتملى فى الوقائع ، والحكم عن علم وبصيرة . وقد أخرج الخمسة عن رسول الله (ﷺ) قوله "لا يقضى القاضى وهو غضبان" . كما أورد أبو داود والترمذى وابن ماجة عن رسول الله (ﷺ) "القضاة ثلاثة واحد فى الجنة واثنان فى النار . فاما الذى فى الجنة فرجل عرف الحق فقضى به . ورجل عرف الحق فجار فى الحكم فهو فى النار . ورجل قضى للناس على جهل فهو فى النار" . وكان الرسول الكريم ، وصاحباه الخيران يدركون أن الله يحاسب حتى الأنبياء إن أخطأوا فى قضائهم : "يادواد إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب" ولذا فقد كان القاضى يحاسب على خطئه بل يعتبر ضامنا إن أخطأ فى الحكم ، تارة من بيت المال وتارة من بيته . ويجمع الفقهاء على أن القاضى إذا حكم متعمدا لجور لزمه الضمان فى ماله بل عزر لارتكابه هذا الجرم وعزل من القضاء ، فإن لم يكن متعمدا فلا يضمن الضرر ولكن لا يضيع حق المضرور ، فالضامن هنا هو بيت المال .

ومهما يكن من أمر فلم تعرف الدولة الإسلامية بداية للفصل بين السلطات إلا فى عهد عمر ، الذى عين قضاة يتولون القضاء دون غيره من الولايات مثل أبى الدرداء فى المدينة ، وشريح فى البصرة ، وأبى موسى الأشعرى فى الكوفة . ويعتبر كتاب عمر لأبى موسى هو دستور القضاء فى الإسلام . وقد جاء فى كتابه ذلك "ياأبا موسى آس بين الناس فى عدلك ومجلسك حتى لا يطمع شريف فى حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك . وإياك والقلق والضجر والتأذى بالناس والتنكر للخصوم فى مواطن العدل التى يوجب بها الأجر ويحسن بها الذخر . فإن من يصلح فيما بينه وبين الله كفاه الله مابينه وبين الناس . ومن تزين للناس بما يعلم الله منه غير ذلك شانه الله . فما ظنك بثواب الله فى عاجل رزقه وخزائن رحمته" . وقد شرح ابن القيم فى (أعلام الموقعين) هذا الخطاب فى أكثر من جزء من ذلك السفر العظيم (الجزء الأول كله وجانب كبير من الجزء الثانى) باعتباره مصدراً لأصول الأحكام والشهادة والقضاء فى الإسلام . ولن يضير هذا الخطاب العظيم تشكك بعض الفقهاء فى نسبته لعمر . ومن أولئك الفقهاء الإمام ابن حزم الذى أنكر نسبة الخطاب لعمر لأن راويته هو عبدالملك بن الوليد بن معدان والذى قال فيه ابن حزم "بأنه ساقط وأبوه أسقط منه" وقذاعة ابن حزم فى وصف ابن معدان تجعل إنكاره مشبوها .

ثم جاء على إمام العادلين ليمضى خطوة أخرى فى تنظيم القضاء خاصة بعد توسع الدولة والأمصار فأصدر تفويضا للولاة لاختيار القضاة فى أمصارهم .. وقد وضع على أسسا ثابتة للقضاء فى كتابه للأشتر النخعى واليه على مصر ، وهو كتاب فاق كتاب عمر إلى شريح فى دقته وتحديده لصفات القاضى . كتب علىّ

للأشتر يقول "ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك فى نفسك ممن لا تضيق به الأمور ، ولا تمحكه الخصومة ، ولا يتمادى فى المنزلة ولا تشرف نفسه على طمع ، ولا يكتفى بأدنى فهم دون أقصاه . وأدفعهم فى الشبهات وآخذهم بالحجج ، وأقلهم تبرما بمراجعة الخصوم ، وأصبرهم على تكشف الأمور ، وأصدقهم عند اتضاح الحكم ممن لا يزدهيه إطراء ولا يستميله إغراء" . وكان على صادقا مع نفسه فى كل مانصح به فقد كان هذا هو ديدنه فى الحكم : دفع الشبهات والتملى الصابر فى نظر البيانات والخوف من الله فى كل حكم يصدره . وقد دفع هذا الخوف من الله عليا إلى أن يقول : "لو يعلم الناس مافى القضاء ماقضوا فى بعرة" . وهكذا سار ابن أبى طالب سيرة عمر وهو يرد القضاء ويحث الخصوم على الصلح خاصة ذوى الأرحام منهم لأن القضاء مسئولية ولأن الأحكام تورث الضغائن .

ترى أين كل هذا من قضاة الطوارىء الذى شهدنا ..؟ وأين كل هذا من دعاوى المتقولين بأن قضاء الطوارىء ذلك هو أقرب شىء للقضاء الإسلامى ؟ وأين كل هذا من مقولات الذين تصدوا للدفاع عن أباطيل العدالة الناجزة ، وهم يجهدون النفس لإيجاد تكييف شرعى لتلك العجْلة الظالمة فى الحكومة بين الناس . ومن أولئك الذين تصدوا يدافعون عن العدالة الناجزة الأستاذ نقيب المحامين ميرغنى النصرى الذى كتب ليجاحد ضد المفهوم القانونى الإنجليزى والذى يقول "العدالة المتسرعة هى العدالة المقبورة" . ثم سعى ، من بعد لتأصيل تلك الأباطيل النميرية فى الإسلام معتمدا على آية من سورة المجادلة حول النساء "قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير" (الصحافة ١١/١٢/١٩٨٢) وليته فعل مافعله الصديق الأستاذ عبدالعزيز شدو والذى كان أقرب إلى الموضوعية وإلى كشف أباطيل الدعوة للعدالة الناجزة ، رغما من أنه القائل : "ليس نفاقا ولكن دفاعا عن صديق" (إشارة إلى مقال للأستاذ شدو نشرته صحافة الخرطوم يشيد فيه بالرئيس السابق النميرى فى أواخر عهده) . تحدث شدو لنفس الصحيفة وهو يتناول نفس الموضوع فقال : "إن العدالة وحدة متكاملة فلا وجود لقضايا مستعجلة وأخرى غير مستعجلة ، وكل حق مستعجل وكل حق يتطلب عناية خاصة دون تمييز" . ثم قال تحدث عن معوقات العمل القضائى والتى تحول دون العدل الناجز . وحددها بالنقص فى القضاء ، والمبانى والموظفين ، والمعدات (الصحافة ٤ / ١٢ / ١٩٨٣) .

فلو كان الأستاذ النقيب صادق النفس لأدرك منذ الوهلة الأولى بأن كل ذلك التشويش إنما هو كله كلمة حق أريد بها باطل .. بدءا من دعاوى تثوير القضاء فى يونيو ١٩٨٢ والتى شارك النقيب فى كل لجانها ، وانتهاء بأباطيل العدالة الناجزة والتى مهد لإيجاد تكييف شرعى لها على صفحات الصحف وتلقى نظير ذلك أجرا مجزيا . فمثل ذلك العبث غير حقيق بأن يضفى عليه الناس مسحة من الاحترام بمناقشته موضوعيا ناهيك عن تبريره ، فهو من مبدئه إلى منتهاه رد فعل انتقامى

تحطيمى . كما هو أيضا غير جدير بأن يأخذه العارفون مأخذ جد لحد التوغل معه فى إدانة النظام الذى نعرف (مثل إدانة المفهوم الإنجليزى الذى سارت عليه محاكمنا والقائل بأن العدالة المتسرعة هى العدالة المقبورة) . فالتوجه النميرى كله كان توجها لوأد القضاء والعدالة معا . ولهذا نقول بأن قوانين سبتمبر هى سمل مرقع حاكه صغار "الترزية" وطرزه كثر من العلماء الأحبار . ولا يخالجنا أدنى شك بأنه لو أمعن هؤلاء الفقهاء الأحبار النظر فى تاريخ القضاء الإسلامى لأدركوا بأن المفهوم الإنجليزى حول العدالة هو أقرب إلى روح الإسلام من كل دعاوى أهل "الصحوة" وفقهاء التبرير .

فقد كتب على إمام العادلين فى نصائحه للقضاة يقول "بألاّ تضيق بالقاضى الأمور ولا تمحكه المخاصمة ، وألاّ يكون متبرما بمراجعة الخصم ، وأن يكون صبورا على تكشف الأمور ، وألاّ يكتفى بأدنى فهم دون أقصاه" .. فإن لم تكن كل هذه دعوة ضد التسرع فى الأحكام فما هى إذن ؟ فالعدالة الناجزة هى إنكار التمحك المتعمد لا الدعوة للعجلة الضارة .

وعلى أى فقد سار القضاء الإسلامى سيرته العادلة تلك بأسلوبه المبسط ذلك والذى كان يوافق عصره وزمانه حتى جاء العصر العباسى بتركيب دولته المعقد فأخذ يومها الولاة يقيمون المحاكم ، ويجعلون للقضاة زيا لا يرتديه غيرهم ، ويدونون المحاضر . فكانت الدعاوى ، مثلا تسجل كتابة ويعكف على تسجيلها كاتب خاص وتسمى القصص . وكانت تلك القصص تقدم للقضاة حسب ورودها أى ألاّ يقدم واحد منها على الآخر مهما كان مصدره . وقد أخذ القضاة عن الفرس علانية المحاكمات وكانوا يساوون بين الخصوم وقوفا وقعودا ، كما جعل العباسيون للقضاة رئيسا أسموه قاضى القضاة وكان أول رئيس للقضاء هو أبو يوسف يعقوب ابن إبراهيم صاحب الخراج وناصح الأمراء .

شروط استعمال القضـــاة :

كان الأمراء طوال فترتى صدر الإسلام وضحاه يفرضون شروطا قاسية عند استعمال القضاة . كما كان الفقهاء يدركون مافى عبء تولى القضاء من جسامة ولذا كان أغلبهم يرفض توليه ، فكلهم يذكر قول الرسول (ﷺ) ويعيه : "من ولى القضاء فقد ذبح نفسه بغير سكين" . ولأجل هذا رفض عبدالله بن عمر ولاية القضاء ، كما رفضها أبو حنيفة فى العهد الأموى عندما عرضها عليه أبو هبيرة والى العراق فى عهد بنى أمية وأخذ يجلده كل يوم عشرة أسواط حتى يقبل فما قبل أبو حنيفة بل هرب إلى مكة . ورفض منصب القضاء أيضا الإمام أحمد بن حنبل كما رفضه زفر صاحب أبى حنيفة . وقد عاود أبو جعفر المنصور مناشدة أبى حنيفة لكيما يتولى القضاء فى عهده فأبى النعمان مرة أخرى وهو يقول : "اتق الله ولا ترع فى أمانتك إلا من يخاف الله . والله ماأنا مأمون الرضا فكيف أكون مأمون الغضب" . وهكذا نرى أنه حتى أبى حنيفة مع علمه وفضله وورعه ، اتهم نفسه

وخشى أن تهزمه نوازع الشر إن أقدم على هذه المهمة العسيرة . فإن كان الدخول فى القضاء رخصة ، فإن الامتناع عنه عزيمة كما كانوا يقولون . ويورد المؤرخون أن الرشيد قد دعا ثلاثة من كبار الفقهاء فى عهده : عبد الله بن إدريس ، ووكيع بن الجراح وحفص بن غياث لتولى القضاء فأبيها الأولان وقبلها الأخير وهو يقول : "لولا غلبة الديون والعيال ما توليتها" . وكثر من قضاة آخر الزمان الذين جاء بهم النميرى فى أعقاب "صحوته" كانوا أندادا لحفص بن غياث هذا . وعل المرء يراجع أسماء بعض أولئك القضاة الذين ولاهم "الإمام القائد" أمر قضاء المسلمين ، وحسبهم الأستاذ الدكتور أقرب الناس إلى قضاء الإسلام ليجد من بينهم ظنين العقل الذى كان يكدح للوصول إلى أعلى مراتب القضاء كدحا ليلاقيه . فلم يطلها مثل رئيس قضاء "الصحوة" الأخير ، ونجد من بينهم من اتهم بقتل النفس التى حرم الله ... ويجد من بينهم كثرا ممن تزينوا للناس بما ليس فيهم . ولن نتحدث عن الجهالة الطافحة التى فاضت بها أحكامهم ، وهى جهالة رجال لا يعرفون زمانهم ، ولا تراثهم . وقد ذم الإمام علي ، أكثر ما ذم ، جهالة القضاة . وصف على القاضى الجاهل بقوله : "قعد بين الناس قاضيا لتلخيص ما التبس على غيره ، إن نزلت به إحدى الشبهات هيأ حشوا رثا من رأيه .. لا يعلم إذا أخطأ لأنه لا يعلم أأخطأ أم أصاب . خباط عشوات ، ركاب جهالات ، لا يعتذر مما لم يعلم فيسلم ولا يعض فى العلم بضرس قاطع ، يذرو الرواية ذرو الحصاد الهشيم" . وما أكثر ما حفلت سير العرب بمقولات الكتاب التى يتندرون بها عن جهل القضاة وفسادهم . ومن بين هؤلاء بديع الزمان الهمذانى الذى جند نفسه للاستهزاء من القاضى أبى بكر الحيرى ، وقد كان أبو بكر بالغ الجهل ، قبيح الفعال ، ولم يكتف الهمذانى بالتندر على قاضى "الطوارىء" ذلك بل اشتكاه إلى رئيس القضاء فى عهده وهو يقول : "يالثارات القضاء ... ما أرخص مابيع ، وأسرع ما أضيع .. ولى القضاء من لا يملك من آلاته غير السبل (جمع سبلة وهى مقدمة اللحية) ، ولا يعرف من أدواته غير الاختزال ، ولا يتوجه من أحكامه إلا فى الاستحلال ، ولا يحسن من الفقه غير جمع المال ، ولم يدرس من أبواب الجدل إلا قبح الفعال وزور المقال ... فالعلم شىء كما تعرفه بعيد المرام ، لا يرى فى المنام ، ولا يورث من الأعمام ولا يضبط باللجام" وقد رأينا نماذج من كل هؤلاء فى حيريى هذا الزمان .. رأينا العلم الذى يرى فى المنام فى ترهات القضاة والإمام معا ... ورأينا الاختزال وزور المقال فى كل حكم أصدره أشباه الآدميين هؤلاء .

وعلى أى فما هي المعايير والشروط التى حددها الفقه الإسلامى لانتقاء القضاء ؟ وهذا سؤال يستأهل الإجابة لأن له صلة وثيقة بالذى كان يدور فى السودان .. تنقسم هذه الشروط إلى شروط أهلية وشروط كفاية ، وشروط الأهلية هى البلوغ والعقل ، فلا مكان فى القضاء لمن اتهم فى عقله ولا يكتفى فى العقل بالتمييز والإدراك بل يتعداهما إلى الفطنة . وقد أورد الماوردى فى (الأحكام السلطانية) : "ولا يكتفى فيه بالعقل الذى يتعلق به التكليف من العلم بالمدركات الضرورية بل أن يكون صحيح التمييز جيد الفطنة ، بعيدا عن السهو والغفلة ،

يتوصل بذكائه إلى إيضاح ماأشكل وفصل ماأعضل" . ومن شروطها أيضا ، بل شرطها الأساسى ، الإسلام ليس فقط لأن الاسلام شرط شهادة بين المسلمين وشروط الولاية تدور مع شروط الشهادة بل ، قبل هذا وذاك ، امتثالا لقوله تعالى . "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" . ومن جانب آخر فإن الفقه السائد أيضا يقول بعدم امتداد ولاية القضاء الإسلامى إلى غير المسلمين فى دار الإسلام كما يقول بعدم إخضاعهم لولاية هذا القضاء جبرا بل يتوقف الأمر على احتكامهم إليه . فالحنفية ، مثلا ، يقولون بجواز ولاية غير المسلم على أهل دينه لا على المسلمين . وهناك أيضا شرط الذكورة والذى يجتمع رأى المالكية والشافعية والحنابلة حوله وهم يقولون بعدم ولاية المرأة على القضاء عملا بالآية : "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من أموالهم" .. أما الحنفية فيقولون بصحة قضائها فى غير الحدود والقصاص . وقد أورد الكاسانى فى (بدائع الصنائع) بأن المرأة "لا تقضى فى الحدود والقصاص لأنه لا شهادة لها فى ذلك وأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة" .

وإن كانت هذه هى شروط الأهلية فهناك شروط الكفاية وهى العلم والورع . ويستحب أن تجتمع فى القاضى الصفتان ، إلا أن الإمام ابن تيمية يقول فى مبحثه حول السياسة الشرعية بأن الورع يقدم فيما يظهر حكمه ويخاف فيه الهوى ، كما يقدم الأعلم - وإن كان غير ذى ورع - فيما يدق حكمه ويخاف فيه الاشتباه . وقد جاء فى الأثر "إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات" . وعندما سئل ابن تيمية بأنه "إذا لم يوجد من يتولى القضاء إلا عالم فاسق أو جاهل دين فأيهما يقدم" ؟ أجاب : "إن كانت الحاجة إلى الدين لغلبة الفساد قدم الدين ، وإن كانت الحاجة إلى العلم لخفاء الحكومات قدم العالم" وهذه هى قمة الاجتهاد الواعى لا خبط العشوات وركوب الجهالات .

ونجيء من بعد إلى موضوع التخصص والذى لم يعرفه القضاء الإسلامى إلا فى العصر العباسى حيث استن الولاة مبدأ الفصل المكانى والفصل الموضوعى فى ممارسة القضاء . فكان بعض القضاة يتولى عموم النظر فى كل الموضوعات فى مكان معين ، وكان بعضهم يتولى موضوعا واحدا مثل المداينات فى الولاية كلها . وهذا تأكيد للقاعدة المعروفة فى القضاء الإسلامى والتى تقول بوحدة القاضى . فلم يعرف القضاء الإسلامى مثلا المحاكم متعددة القضاة ، كما لم يعرف محاكم النقض والإبرام . وعلى كل فقد كان واجب القضاة دوما هو الحكومة بين المتقاضين لا الفتوى والأحكام التقريرية . وروى عن القاضى شريح قوله "أنا أقضى لكم ولا أفتى" . وكان المالكية أكثر الفقهاء تشددا فى الحث على ألا يفتى القاضى فيما هو موضوع خصومة وهو رأى ظلت تعمل به محاكمنا وتقول به الشرائع الأخرى . وقد ورد فى شرح الدردير على متن خليل قوله : "يكره للقاضى أن يفتى فى خصومة وإن لم تقع" .

ولعلنا نتسأل فى هذا المقام ، كم من هذه الأحكام قد اقتدينا بها ونحن نؤسس

قضاءً أسميناه بالقضاء الإسلامى ..؟ والأحكام التى نتحدث عنها هى تلك الأحكام التى قالت بها التجارب الإسلامية وأجمع عليها الفقهاء . ولن نعود هنا إلى ماأوردنا عن أنماط القضاة المتسمين بالإسلام والذين لم يملكوا المقومات الأساسية لولاية القضاء كما لم يملكوا عدة الاجتهاد وبضاعته بل نذهب إلى جوانب أخرى عرفتها محاكم الصحوة لنرى ألواناً من المفارقات والمغالطات . ومن ذلك ، مثلا ، تسمية غير المسلمين كقضاة فى المحاكم الإسلامية ، وتسمية النساء كقاضيات على الحدود . وقد اجتهد الرأى فى هذا المعنى بعض فقهاء الصحوة وهو أمر يحمدون عليه . فقد أورد رئيس قسم الإفتاء بديوان النائب العام الأستاذ حافظ الشيخ بأن "ليس هناك مايحول دون تولى غير المسلم القضاء .. لأن تصور القضاء فى الماضى كان يختلف عن وضعه الآن . كان القاضى يحكم بالشريعة الإسلامية وليس أمامه نصوص معينة ولذلك كان يطلب إليه أن يكون فى درجة المجتهد . فكانت سلطته واسعة ينظر فى المذاهب الفقهية والأقوال ويصدر حكمه بناء على ذلك الاجتهاد . أما الآن فالقاضى لا يضع القانون وإنما الذى يضع القانون هو السلطة التشريعية ، وحتى فى الدولة المسلمة سنحتاج إلى هذه السلطة التشريعية لتضع القانون لأنها إنما تضمن الأحكام التى لا خلاف فيها بين المسلمين . فالواقع أن الولاية ستكون للشريعة الإسلامية وليست للقاضى ، لأن نفوذ القاضى ومجال اجتهاده أصبحا محددين جداً وإذا كان الأمر كذلك فلا بأس أن يكون القاضى من غير المسلمين مادام يلتزم أحكام الشريعة فى تفاصيلها التى تضمنها القانون" (الشرق الأوسط ١٢/١٢/١٩٨٣) .

وواضح أن هذا الرأى قد سبق رأى الأستاذ الدكتور الترابى فى مايو ١٩٨٤ والذى تحدث فيه عن قربى قضاء الطوارىء للقضاء الإسلامى ، إلا أنه جاء بعد شهر كامل من صدور قانون أصول الأحكام القضائية لسنة ١٩٨٣ والصادر فى العاشر من أكتوبر من ذلك العام . وقد أوردت المادة الثالثة من ذلك القانون حول واجب القاضى فى حالة عدم وجود النص مايلى :

٣ ـ على الرغم مما قد يرد فى أى قانون آخر ، فى حالات غياب النص الذى يحكم الواقعة :

أ ـ يطبق القاضى مايجد من حكم شرعى ثابت بنصوص الكتاب والسنة .

ب ـ فإن لم يجد القاضى نصا يجتهد رأيه ويهتدى فى ذلك بالمبادىء التالية بحيث يأخذها على وجه التكامل ويراعى ترتيبها فى أولوية النظر والترجيح .

أولا . مراعاة الإجماع وماتقتضيه كليات الشريعة ومبادؤها العامة وماتهدى إليه وتوجيهاتها من تفصيل فى المسألة .

ثانيا : القياس على أحكام الشريعة تحقيقا لعللها وتمثيلا لأشباهها أو مضاهاة لمنهجها فى نظام الأحكام .

ثالثا : اعتبار مايجلب المصالح.ويدرأ المفاسد ، وتقدير ذلك بما يتوخى مقاصد الشريعة وأغراض الحياة الشرعية المتكاملة فى ظروف الواقع الحاضر وبما لا تلغيه نصوص الشريعة الفرعية .

وتمضى المادة من بعد فى الحديث عن الاسترشاد بما جرت عليه سوابق العمل القضائى ومراعاة العرف ، وتوخى معانى العدالة .. إلخ .

فإن كان قانون أصول الأحكام يتطلب من القاضى أن يجتهد الرأى فيما أعضل من الأمور ، يقايس الأحكام ويغوص فى بطون الكتب ، فكيف يقال لنا إن القاضى المحدث لا يراد له أن يكون فى درجة المجتهد ، أو أن يقال بأنه لا يضع القانون . فواقع الأمر هو أن أخطر مافى المادة الثالثة من قانون أصول الأحكام هو أنها تجعل من القاضى مشرعا . فالذى يحال لمصادر التشريع ، حسب الأعراف الدستورية المعروفة ، هو مجالس التشريع لا القضاة ـ فمجالس التشريع ، كما سلف القول هى التى تستنبط الأحكام من مصادرها بمالها من شمول فى النظرة السياسية والاقتصادية والاجتماعية لا القضائية المحضة . ولا شك فى أن مباشرة القاضى لمثل هذا الواجب فى النظام الإسلامى التقليدى كان أمرا معروفا فى الماضى إلا أنه لا يجوز فى ظل دولة تعرف السلطات الثلاثة ، وتفصل بين هذه السلطات . ولذا فما أحرى الذين دعوا للعودة إلى هذا النهج ، وهم يدعون له فعلا بمثل هذا القانون ، بالرغم من الدعاوى حول الدستورية الحديثة والتى يباركونها هى الأخرى ، ماأحراهم بأن يكونوا أكثر الناس حرصا على أن يكون قضاتهم جميعا فى درجة المجتهد .

بيد أن هذا ليس هو كل التناقض الذى حفل به حديث رئيس قسم الإفتاء . فهو يقول أيضا بأن ليس هناك نص صريح فى الكتاب يمنع تولى غير المسلمين قضاء المسلمين . وبهذا فهو يخالف إجماع الفقهاء بل يخالف نصا قرآنيا صريحا ابتنى عليه هذا الاجماع هو قوله تعالى "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" . (سورة النساء ١٤١) ومن الغريب حقا أن يطالب القاضى فى دولة الإسلام المزعوم هذه بأن يراعى أول مايراعى الإجماع ثم يأتى مفتيها ليخالف هذا الإجماع فى أمر ولاية القضاء نفسه . بل إن الأكثر غرابة هو أن يوجه قاضى قضاة الاسلام فى منشور رقم ٩٧ بعدم جواز شهادة غير المسلم على المسلم فى الحدود (وقراره صائب من وجهة نظر الفقه السائد) فى ذات الوقت الذى يفتى فيه رئيس قسم الإفتاء بجواز ولاية غير المسلم على القضاء بين المسلمين علما بأن شروط القضاء تدور مع شروط الشهادة . وقلنا من قبل إن اجتهاد رئيس قسم الإفتاء اجتهاد حميد ، ذلك الاجتهاد الذى يبيح له الخروج على إجماع الفقهاء (ونحن نتحدث عن أربعتهم) من أجل مصلحة مستحدثة راجحة . ولاشك فى أن المنطق يحتم على مثل هذا المجتهد أن يقبل رأى مجتهد آخر يرجح خروجا آخرا على مثل هذا الإجماع من أجل مصلحة مستحدثة دون أن يلحق به اتهام بالكفر ، والمروق ، والتعطيل .

ومثل هذا الذى قلناه عن قضاء غير المسلم على المسلم يصدق أيضا على ولاية المرأة لقضاء الحدود . فقد سئل بشأنها الشيخ صديق عبدالحى فأجاب : "فى ظل القانون الجديد فإن القضاء أصبح متكاملا ليشمل القضاء الشرعى والمدنى والجنائى والإدارة . وأصبح وفقا للقانون أن من حق القاضية أن تشارك فى

القضايا الحدية حتى يتم الفصل فى القضايا المختلفة لتحقيق العدالة الناجزة التى تم الاعلان عنها ، وكذلك لنواجه ونسد النقص الذى يواجهنا من جراء تراكم القضايا القديمة والجديدة" (الصحافة ١٩٨٣/١٢/٢٥) . وكان السؤال يدور حول رأى الشرع فى قضاء المرأة فى الحدود .. إلا أن رد الأستاذ الكريم الشيخ صديق عبدالحى وقف عند مايقول به القانون ، أو ما استنتجه من القانون القائم ، وهوقانون وضعى ، ثم ذهب من بعد للحديث عن الاعتبارات العملية التى تحتم تجنيد كل الطاقات رجالا ونساء لمواجهة النقص الذى تعانيه المحاكم ، فما شأن كل هذا بما يقول به الفقه ؟ وماشأنه بما يقول به الشرع ؟ فمقالة الشريعة والفقه صريحة فى هذا الشأن بإجماع الفقهاء الأربعة بأن لا ولاية للنساء على الحدود والقصاص ، وعمدة الرأى عندهم هو قوله تعالى "الرجال قوامون على النساء" . (سورة النساء ٣٤) فأين هذا من حديث شيخنا صديق والذى نعترف له بفتاويه العدة التى تدعو إلى التريث فى تطبيق الأحكام الحديثة ، ودرء الحدود بالشبهات ؟. وكما أشرنا فقد كانت تلك الفتاوى محل تأنيب وتقريع من أمير المؤمنين ، بل أسماها بحيل الفقهاء . وحيل الفقهاء هذه هى ماسار عليه الرسول وصحبه وأجمع عليه الأئمة ممن يطالب قانون أصول الأحكام القضاة بالالتزام بأحكامهم .

وان أوردنا هذين الاجتهادين اللذين يحفلان بالتناقض والانتقاء القسرى للأحكام فإنما فعلنا هذا لسببين :

أولهما هو تبيان ازدواجية الأحكام والمعايير عند بعض فقهاء الصحوة .

وثانيهما هو كيف أن الاعتبارات السياسية الدهرية تؤثر فى الاجتهاد دون أن يذهب المجتهدون بآرائهم تلك إلى نهاياتها المنطقية . بمعنى أن لا يحرموا على الآخرين اجتهاداً أحلوه لأنفسهم .

ولاشك أن فقهاء الصحوة كانوا ـ ومازالوا ـ يعيشون تناقضا نفسيا غريبا . فهم من ناحية يعلنون بأنهم مع الدستورية المستحدثة ومبادئها ، هم مع مبدأ الفصل بين السلطات ، وهم مع عدم التمييز بين المواطنيين على أساس الجنس أو العرق أو الدين ، فلا مكان للتمييز بين الرجل والمرأة ، ولا مكان للتمييز بين المسلم وغير المسلم فى الولاية كما فى الشهادة . فكل هذه حقوق وواجبات ينالها أو تفرض على الشخص بحكم مواطنته . وفى نفس الوقت يتحدثون عن دولة الإسلام بفهم للإسلام يقوم على الالتزام الصارم بإجماع الفقهاء ، ويجعلون هذا الإجماع مناط الشرعية لكل مالم يرد فيه نص قطعى ، ويحسبون كل من خالف أو دعا لمخالفة هذا الإجماع بأنه معطل إن لم يكن مارقا أو مرتدا ، إلا فى الحالات التى تروق لهم . ولم يقل الذين يدعون للتجديد الدينى أكثر من أن هذا العصر ليس هو بعصر مالك ولا عصر أبى حنيفة ولا عصر الشافعى ولا عصر الإمام أحمد ، ولذا فمن حق المسلم أن يجتهد رأيه ولا يألو .. يقلب النظر حسب تبدل الأحوال ، ويصدر الحكم الموضوعى الذى لا يجافى جوهر الدين ، حتى وإن اختلف مع إجماع الفقهاء وجانف التجارب الإسلامية التاريخية .

القاضى الفحل واللغة الخنثى :

لأجل كل هذا جاءت التجربة القضائية الإسلامية المزعومة كالتجربة القانونية كلها مسخا مروعا للتجارب العصرية ، واختزالا غير أمين للفقه الإسلامى بالرغم من كل الدعاوى الإسلامية ، واقتسارا جريئا للأحكام ، وتشويها مدمرا للنظم الوضعية أيضا . وكان أخطر مافى هذا التشويه هو ماصحبه من أذى وإساءة لقضاء السودان الذى ولى لرجال لا يدانون شيوخنا الفطاحل الذين وصفوا بما وصفوا به .. فلم نشهد من بين هؤلاء الأمساخ عتبانيا ولا أبا رنات ولا نورا[1] بل ، شهدنا ظلمة كابية .. ولم نر من بينهم من يدانون أبناء جيلهم من رجالات القانون الذين تتلقفهم مؤسسات العالم من حولنا فى الكويت وقطر وأبو ظبى ، كما فى جدة والرياض ، أو يقاربون فى خبراتهم ومعارفهم خبرات ومعارف تلك القلة الصابرة التى بقيت عاطلة فى منصات "القضاء الطاغوتى" أو ممزقة فى أروقة المحاماة (إن بقى لها من رواق) ، أو ساخطة فى دهاليز جامعة الخرطوم العتيدة .. فإن كان كل الذى قدمته الصحوة الإسلامية للقانون فى السودان هو اليافعان اللذان صاغا القوانين فى القصر ، وكل الذى قدمته للقضاء فى السودان هو قضاة الطوارىء ، (وكثر منهم قاصرون حتى بحكم القانون الذى أصدره النميرى وحدد فيه خمسة وعشرين عاما كسنى خبرة لقضاة المحكمة العليا ، وتشير الوثائق إلى أن واحداً منهما قد تخرج من الدراسة فى عام ١٩٧٠ كما تخرج الثانى فى عام ١٩٧١) .. إن كانت هذه هى كل الحصيلة فإن من واجب أى قانونى يملك الحد الأدنى من الشجاعة الأدبية أن يقول "لا شأن لنا بهذا القانون ولا شأن لنا بذلك القضاء . فالسودان ليس ضيعة لأحد والإسلام ليس ميراثاً لأحد" . ولله در يوسف عبدالله الطيب الذى وقف شامخا ليقول ، على أيام الهوس الدينى تلك ، وهو يقضى فى جريمة حدية : "أنا كقاض عاجز عن تحمل المسئولية أمام الله فى حدوده بغير وجهها ومقتضاها ، والاستهتار والعبث بها . فما أعلن ليس هو حكم الله ، والظروف الاجتماعية لا تسمح بتطبيق الحدود ، ولا القائمون بالأمر أهل لتحكيم حدود الله . أنا كقاض لا أتحمل المسئولية فى تشويه شريعة الله والعبث بحدوده للأسباب التالية :

١ ـ إن ما أعلن من قوانين ليس شرع الله ولا حكمه ، وتشويه حقيقى له ، فالإسلام هو كتاب الله وسنة نبيه (ﷺ) . أما إن يكتب من يكتب مايكتب ويدعى أن ذلك شرع الإسلام فلن يجعل منه ذلك حكم الله . وسيظل قانونا وضعيا .

٢ ـ إن استغلال الأمل الصادق فى نفوس المؤمنين فى حياة كريمة يكفلها لهم دينهم يجب ألا يكون مدخلا لأصحاب الغرض ليفرضوا على الناس مايريدونه ويدعون أنه حكم الله . وعلى هؤلاء وحدهم أن يتحملوا مسئوليتهم أمام الله ، أما أنا فلا ..

٣ ـ إن الحكم القائم ليس حكما إسلاميا ، إنه حكم الفرد المطلق والملك العضوض . فأول مقومات حكم الإسلام الشورى .

(١) الأساتذة محمد احمد ابورنات واحمد متولى العتبانى ومحمد ابراهيم النور كانوا هم الرعيل الأول من قضاة المحكمة العليا فى السودان عقب الاستقلال .

وكم كان يجدر بفقهاء الإسلام أن يقولوا مثل هذا . وكم كان جديرا بحماة القانون أن يدفعوا عن أنفسهم وعن مواريثهم بمثل هذا القول الصارم الذى لا يستطيعه إلا ذو أنف حمى وفؤاد حديد .. وكم كان حقيقا بالمتعلمين الذين أذاهم بحق ماكان يدور فى مسرح اللا معقول أن يفصحوا الرأى فى منابر ، هم أهلها ، بالحجج الناصعة لا بالتوقح ، وبالبيان الساطع لا بلغة الهذر الخنثى التى لا تصلح أن تعالج بها عظيمات الأمور .

فما الذى وقع للقاضى الفحل الجرىء ؟ أفقبل إمام الصحوة اجتهاده الفريد ذلك وهو الداعى إلى النصح والمشاورة ؟ أم أنه قد أخذته العزة بالإثم فحاسب القاضى حسابا عسيرا ؟ وعل أهل القانون أكثر دراية بما لقيه القاضى الأمين الجرىء من عنت لا لشىء إلا لأنه صدع بما يراه حقا . فأين هذا من عدالة الإسلام ؟ وأين هذا من عدالة أئمة المسلمين الثقاة عمر وعلى وعمر الثانى . ويحدثنا التاريخ عن تخاصم عمر الثانى خامس الراشدين مع اعرابى نازعه فى أرض كان قد أقطعها عبدالملك بن مزاون لعبدالعزيز والد عمر عندما كان واليا على مصر . قال عمر للأعرابى : نذهب للقضاة لأن لى فى الأرض شركاء هم إخوة وأخوات لا يرضون ردها دون قضاء . فلم يرد أمير المؤمنين أن يظلم إخوته كما لم يرد أن ينتصف لنفسه ولآله بماله من سلطان . وذهب عمر وخصمه الأعرابى إلى القاضى وهو يقول بأننا أنفقنا على هذه الارض ألف الف درهم . فيرد القاضى بقوله "وأكلتم من غلتها بقدر ذلك" ثم يحكم برد الأرض إلى صاحبها الاعرابى الذى نزعت منه . لم يغضب عمر على قاضيه ، ولم يعزله من منصبه ، ولم يصدر بيانا يشهر به فيه ، بل قال : "وهل القضاء إلا هذا ؟ تالله لو قضيت لى لما وليت لى عملا" .

إن تمثيلية مسرح اللا معقول التى ظل يشهدها أهل السودان قرابة العامين ، والتى تبارى بعض الفقهاء والمتفقهين فى الإشادة بها .. بعضهم بالتخريج الفاسد ، وبعضهم بالقياس الباطل ، وكلهم يضع يده اليمنى فى يد الإمام مبايعا ، لهى أكبر إهانة لحقت بالإسلام والقضاء معا . فالذى كانوا يبايعون عليه لم يكن هو شرع الله وإنما هو ضميمة تضاف إلى مؤمرات السياسية الدهرية لا الدين ، فالدين لا تتغير قيمه الثابتة بتغير الزمان وإن تغيرت أحكامه الفقهية . ولذا فعندما يتحدث اليوم بعض أولئك المبايعين عن مراجعة أخطاء التجربة وكأنهم يعتذرون ، فإنما يقولون حديثا مردودا ، وهو مردود لا لأنا ، كما قلنا ، ننكر على الرجال الرجوع إلى الحق ، وإنما لأن أولئك الدعاة قد ذهبوا يومذاك إلى حد تكفير من عارض هذه البدع بل وأجازوا قتل واحد منهم . فكيف يجوز لمن كان يملك مثل هذا اليقين الذى يدفعه إلى تكفير الآخرين لحد إزهاق النفس أن يحدثنا اليوم عن التجربة الخاطئة ؟ بل كيف يبيح هؤلاء الدعاة لأنفسهم وصم معارضيهم اليوم وقد بدل الله الحال كما بدل الرجال المواقف ، بالكفر ومناهضة شرع الله ؟ فقليلا من التواضع ، ولا نقول الحياء ياهؤلاء .

القضاء السودانى فى التاريخ :

إن للقضاء فى السودان تقاليد راسخة تضرب فى أعماق التاريخ . فقد عرف السودان القضاء منذ عهد السلطنة الزرقاء والتى كان لها كبير للقضاة هو قاضى عموم سنار ، بجانب قضاة فى كل مملكة يعينهم سلاطينها وملوكها مثل السعداب فى شندى والرباطاب فى أبى حمد . كما عرفت دار فور القضاء منذ عهد مليكها سليمان بن أحمد والذى كان يتولى أمر القضاء بنفسه فى أول عهده ، كما عرفته كردفان حتى فى ظروف تبعيتها لمملكة دارفور . ففى تلك الحقبة كان سلاطين دارفور يعينون المقاديم لإدارة كردفان كما يعينون القضاة . وظل جميع هؤلاء القضاة فى الغرب كما فى السودان الوسيط يحكمون بالشرع (الفقه المالكى) والأعراف السائدة . كما كانوا كثيرا مايلجأون للأجاويد باعتبار أن الصلح خير ، وكأنهم ينهجون منهج عمر الذى قال بأن الخصومة والتقاضى يورثان البغضاء . وجاء العهد التركى ليبقى على هذه الصورة العامة للقضاء وفقا للشريعة والعرف إلا أنه إستحدث من المؤسسات مالم يعرفه سودان السلطنة الزرقاء وسودان دارفور مثل المحاكم المجلسية خاصة على عهد رستم باشا حاكم عام السودان . وفى طوال هذه الفترة لم يعرف القضاء استقلالا ، بالمعنى الذى نعرفه اليوم بل كان جزءا لا يتجزأ من الولاية العامة التى يختلط فيها القضاء بالتنفيذ .

ومضت المهدية على هذا النمط إلا أن القضاء فى عهدها عرف تخصصات لم يعرفها النظام القضائى السابق ، كما أن الاجتهاد فى ظلها أصبح أكثر محدودية . فالقضاة جميعا كان يعينهم الإمام المهدى ، وكان لا يخاطب قضاة العمالات إلا عبر أمراء الجهات مما يدل على إخضاع هؤلاء القضاة للأمراء . ومع ذلك حرص المهدى على إرساء قواعد قضاء لا مركزى . فقد جاء ، مثلا ، فى منشور المهدى فى الأحكام : "اعلموا أيها الأمراء والخلفاء والنواب أن كل أمير فيكم أو خليفة أو مقدم أو نايب عنا فى ساير الجهات فليتدارك الأمور والقضايا فى جهته بالحكم فيها وراحة أصحابها بما شرعه الله فيها من الدين . وكل منكم يحكم فى أهل جهته وناحيته بحكم الله ورسوله فى كتابه ويعاملهم بمنشورنا هذا ولا تتركوا أحدا يرجع إلينا فى ذلك شاكيا" . بيد أن بعضا من هذه الأحكام كان يخضع لتصديق الإمام وخليفته من بعده .

أما من ناحية القوانين فقد ألغى الإمام المهدى العمل بالفقه الموروث (حتى لا يشتجر الناس حوله) ولذا فقد كانت جميع الأحكام تصدر وفقا لما تقول به منشورات الإمام (أى وفقا للقوانين التى أصدرها) ، خاصة منشور قائد الأحكام . ولهذا فلم يكن قضاة المهدية يمارسون سلطة أصلية مثل قضاة السلطنة الزرقاء بل سلطة مخولة من الإمام أو الخليفة ، كما كانوا قليلا ما يجتهدون الرأى بل كثيراً ماكانوا يطلبون الفتوى من قاضى الإسلام قبل إصدار أحكامهم . ومثال ذلك كتاب عبدالله المحجوب ود أحمد أحد النواب إلى قاض الإسلام ، احمد على

يستفتيه حول إقامة الحد على العبد المملوك وكيف يحد . وزد قاضى الاسلام يقول : "العبد السارق إذا أقر بالسرقة صحيحا مستوفيا شروط الإقرار الشرعية فإن إقراره معتبر ويقام عليه حد السرقة كما أخبرنى المهدى عليه السلام" . ومثال آخر هو رسالة قاضى الإسلام أحمد على إلى محمد مدنى نايب الشرع بواد مدنى يجيبه فيها حول مااستفتاه عنه وهو حد السرقة أيضا ويقول : "وأما السارق فلابد من مراعاة النصاب فى السرقة ، ولا عبرة بكون السرقة من حرز أو خارج حرز" . ومن الجانب الآخر كان قضاة الإسلام يتعرضون لمحاسبة عسيرة إن اختلفوا مع الخليفة الحاكم . ويحدثنا التاريخ عن حبس أول قاضى للإسلام فى المهدية ، ونفى الثانى إلى الجنوب . وبالرغم من كل هذا التضييق فى الاجتهاد شهدت الدولة المهدية تنظيما مستحدثا للقضاء ، قلص من إشراف القضاة على بعض الواجبات ، مثل قضايا الجهادية التى كانت تتولاها محاكم عسكرية مثل محكمة السرية ، وقضايا الأموال التى كانت تتولاها محكمة المال بجانب محكمة المحتسب (القضاء الإدارى) ، ومحكمة الملازمين التى كانت تنظر فى القضايا التى تخص رجال أمن الخليفة .

●●●

وكما قلنا فإن جميع هذه الفترات من تاريخ السودان لم تعرف فصلا بين السلطتين التنفيذية والتشريعية كما لم تعرف فصلا بين القضاء الشرعى والمدنى ، لأن مصدر التشريع والقانون واحد ألا وهو الشريعة والعرف . ولهذا فإن القضاء السودانى لم يعرف الثنائية إلا عند بداية الحكم الثانى . ولم يكن الفصل بين القضاءين الشرعى والمدنى فى بداية الحكم الاستعمارى فصلا إداريا فحسب بل شمل الفصل مصادر التشريع . وقد انعكست هذه الثنائية فى نظام التعليم القانونى مما زاد من توسيع الشقة بين العاملين فى الحقلين القضاءين ، وظل هذا هو الحال حتى بعد توحيد قسمى الشريعة والحقوق فى جامعة الخرطوم فى نهاية الخمسينيات لأن ذلك التوحيد كان توحيدا إداريا شكليا لا توحيدا عضويا أو منهجيا .

وقد اقتصر دور القضاء الشرعى ، كما هو معروف ، على قضايا الأحوال الشخصية بين المسلمين طوال هذه الفترة ، ومع هذا كانت المحاكم المدنية ، حسب اجتهاد القضاة ؛ تستعين فى بعض الحالات التى يعوزها فيها النص بسوابق مستمدة من الأعراف ومن بعض مبادىء الشريعة . كما ظل العرف يسود فى أغلب الأحكام - إن لم يكن كلها - التى تصدرها المحاكم الإهلية مادام لم يخالف ذلك العرف مبادىء العدالة والآداب والنظام العام . (المادة ٩ من قانون المحاكم الأهلية لسنة ١٩٣١) . إلا أن بعض تلك المحاكم الأهلية كانت تمارس القانون الوضعى بموجب أوامر تأسيسها ، مثل محكمة طوكر ، التى كانت تتولى النظر فى قضايا آفات النباتات ، وإبادة الجراد ، وتطبيق لائحة القطن . ومع هذا

فانه بالرغم من محدودية واجبات القضاء الشرعى إلا أن محاكم السودان شهدت انعداما كاملا للتناسق الكمي والكيفى بين المحاكم المدنية والمحاكم الشرعية . ففى الوقت الذى كانت تضم فيه مديرية الخرطوم ، مثلا ١٥ محكمة مدنية وتسع محاكم شرعية بلغ عدد القضاة المدنيين ٥٤ قاضيا يقابلهم ٤٣ من قضاة الشرع . وبعبارة أخرى لم يخضع تعيين القضاة المدنيين والشرعيين لمعايير موضوعية مثل حجم التقاضى مما انعكس أثره فى أداء تلك المحاكم خاصة المدنية منها .

كل هذه مقدمة لابد منها للولوج إلى قضية التوحيد بين القضاءين والتى جعلها نظام مايو واحدة من أولوياته ، خاصة عقب إصدار الدستور الدائم ونصه على أن الشريعة والعرف مصدران من مصادر التشريع . بدأت محاولات التوحيد هذه منذ عام ١٩٧٢ إلا أنها اتجهت إلى توحيد القضاة أكثر منها إلى توحيد القاعدة القانونية . وكان من المفترض أن تسير جهود توحيد القاعدة القانونية (لجان مراجعة القوانين) جنباً إلى جنب مع التغيير المنهجي لدراسة القانون وقد أشرنا فى مقال سالف إلى جهدنا فى وزارة التربية بهذا الشأن (لجنة الأستاذ محمد يوسف مضوى) . ولكن ، شأن كل نظام يفتقد الذاكرة ، ظل الوزراء المتعاقبون يعيدون النظر اليوم فيما قرر بالأمس ، كما يتداولون فى المساء فى الأقضية التى حكم فيها فى الصباح وكأنها طارىء جديد أو أمر مستحدث .

ولذا فلم يكن غريبا أن يقف رئيس القضاء الأستاذ خلف الله الرشيد ليخاطب لجان توحيد القضاءين بعد مضى ثمانية أعوام على ماقرره وزير العدل أحمد سليمان ، ومابدأ تنفيذه النائب العام زكى مصطفى . أو بعد مضى أربعة أعوام على جهدنا فى وزارة التربية من أجل توحيد التعليم القانونى الذى أودعنا تقاريره لدى الجهة المنوط بها التخطيط الشمولى للتعليم العالى ألا وهى مجلس التعليم العالى . وقف الأستاذ خلف الله فى الرابع عشر من يونيو عام ١٩٨٠ ليطالب اللجان بأن تضع نصب أعينها كل التوصيات ، وتفيد من كل الدراسات السابقة حول توحيد القضاءين... وأعلن رئيس القضاء فى خطابه ذلك بأن التوحيد سيتم على مراحل مبرمجة تبلغ فى أقصاها ثلاث سنوات .

وقد تحدث يومذاك الدكتور حسن عبدالله الأمين قاضى محكمة الاستئناف ، الدائرة الشرعية ليقول : "لم يتم شىء حتى الآن من الإعداد المطلوب بالرغم من أنه كونت لجنة متخصصة عام ١٩٧٨ للإعداد لتوحيد القضاء بعد إعداد القضاة وتأهيلهم عن طريق تنظيم حلقات تدريبية مختلفة المدى الزمنى للقضاة ، تأهيلا لهم لاكتساب كفايات قانونية فى المجالين الشرعى والمدنى توطئة للتوحيد . ولو تم العمل بتوصيات تلك اللجنة التى كان يرأسها القاضى صلاح شبيكة نائب رئيس القضاء لساعد ذلك على التوحيد لما تحمله التوصيات من ذخيرة طيبة (تحقيقات سونا ١٥/٦/١٩٨٠) . وفى واقع الأمر فقد كان جل هم دعاة التوحيد منصرفا للجانب الإدارى فى التوحيد خاصة الوظائف والدرجات . وقد بدأ هذا اللهاث وراء الدرجات عقب ثورة أكتوبر والتى أعقبها إنشاء محكمتين للاستئناف ، واحدة للقضاء المدنى والثانية للقضاء الشرعى تتبع كلتاهما رئيس الدولة ، دون تنسيق

فيما بينهما ، الأمر الذى كرس من الفصل بين القضاءين وإن ساوى فى الدرجات والرواتب . وفى واقع الأمر فإن هذا التنسيق لم يكتمل إلا عقب إنشاء مجلس القضاء العالى والذى ضم كبار المسئولين فى القضاءين المدنى والشرعى .

ولا شك فى أن هذا الذى أسماه القاضى حسن بالذخيرة الطيبة هو جزء من ميراث متكامل ، تعود أوائله إلى ميثاق ثورة أكتوبر وكل ماصحبها من مزايدات ، وإحباط ، وتجارب وأخطاء .. ثم فقدان كامل للذاكرة الاجتماعية . فإعادة هيكلة القضاء تماما كإعادة النظر فى القوانين ، لا يمكن أن تكون مكانا للمزايدة الغوغائية ، أو ذريعة لتحقيق المصالح القطاعية ، أو نهبا للتخريج والاجتهاد الذى ينكر الواقع الملموس . إن القضاء فى الدولة العصرية أصبح أوسع مجالا ، وأكثر تعقيدا مما كان عليه فى سودان السلطنة الزرقاء ، أو سودان المهدية ، حتى نتحدث عن تجاربنا السابقة لا من باب السرد الحدثوى للتاريخ ، أو من باب المباهاة ، بل من باب الاسترشاد بها فى تجاربنا المعاصرة . بل إن القضاء اليوم أكثر تعقيدا مما كان عليه الحال فى الدولة الإسلامية التى قام نظامها القضائى الفرد ، وعلى إنكار التجاحد (الاستئناف) ، وعلى محدودية الفصل المكانى والموضوعى . فقضايا اليوم تتطلب تخصصات متعددة تتسع رقعتها كل صباح ويلهث القانونيون جاهدين للإلمام بطرف منها . ويتطلب هذا بدوره التعددية فى المحاكم الابتدائية ، وفى دوائر النقض والإبرام ، كما يتطلبها بدرجة أكبر فى قضايا النفوس . فمن خطل الرأى أن نقيم نظاما قضائيا لا يعترف بالمحكمة المتعددة الأعضاء فى قضايا القتل ، ومن خطل الرأى أن نبتدع نظاما قضائيا يجعل من قاضى المحكمة الابتدائية قاضيا للإبرام ، كما حدث فى محاكم الطوارىء . ومن خطل الرأى أن نظن أنْ إلمام قضاة الشرع ، مع كل علمهم بالفقه ومذاهبه ، يؤهلهم للفصل فى القضايا المستحدثة مثل عقود الشركات المتعددة الجنسية ، ومثل قضايا الركاز التى تحكمها اتفاقيات دولية لم تدر بخلد القاسم بن سلام وهو يكتب عن الأموال . وبنفس القدر من الخطأ الظن بأن أغلب القضاة المدنيين ، مع كل علمهم ، يملكون بضاعة الاجتهاد فى الفقه الإسلامى حتى وإن ملكوا مناهج التحليل القانونى المستحدثة .. فمن بضاعة الاجتهاد فى الإسلام التجويد فى اللغة ، والإلمام بديوان العرب ، والإطلاع المثابر على القصص والسير . ولا سبيل إلى كل هذا وذاك إلا عبر التعليم الممنهج الذى يحقق ترابطا عضويا بين القانونيين حتى يقدم المجتهد على اجتهاده إقدام الواثق وهو يملك للأمر عدته . فتماما كما يفترض فى الذى ملك زمام الفقه الإسلامى الإلمام بمناهج العصر فى البحث والتحليل والمعارف القانونية المستحدثة ، يفترض فى الذى تدرب على المناهج المستحدثة أن يلم بذخائر المعرفة الإسلامية كان ذلك فى الفقه أو السير أو الأدب . وبدون هذا التلاحم المعرفى يصبح الحديث عن إقامة قضاء إسلامى ضربا آخر من ضروب النفاق والمغالطة .

الحسبة والمظالم وسودان السلطنة الزرقاء :

وكما شهدنا محاولات الاختزال للدين فى قضية تنظيم القضاء شهدناها أيضا فى معالجة أمر الحسبة والمظالم ، والحسبة والمظالم بابان من أبواب السياسة الشرعية ، وتعتبر واسطة بين القضاء والمظالم .. فإن كانت الأخيرة (قضاء المظالم) تتناول أمر تعدى الولاة على الرعية (مما يعرف اليوم بالرقابة الإدارية) مثل الجور فى تحصيل الضرائب ، وتظلم المرتزقة إن لم يوفوا أجورهم فى مواعيدهم (تعطيل المرتبات) ورد الغصوب خاصة الغصوب السلطانية (مايقتطعه الولاة من ملك الغير دون وجه حق كما حدث من والد عمر بن عبدالعزيز) فإن الأولى (الحسبة) تهدف إلى النهى عن المنكر العام حتى وإن لم يقع جرم .

وقد أنشأ الإمام ديوانا للمظالم عين عليه وزيرا نشهد بوداعته إلا أنا نعرف ألا شأن له بما يختصمون فيه .. وكان ذلك الأخ الوديع هو عوض جاد الرب رئيس قسم المراسم بالقصر .. كما أصدر الرئيس الإمام قانونا بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حدد فى مادته الرابعة المنكرات (عدا المعاصى صغيرها وكبيرها) وهى حسب اجتهاده واجتهاد صاغة قانونه : التسيب عن العمل الوظيفى ، أيا كان مركز الشخص المتسيب أو نوع وظيفته ، أكل أموال اليتامى ، أكل أموال الناس بالباطل ، الاستهانة بالشارع العام والأماكن العامة ، العادات الضارة بالصحة العامة أو بالمجتمع كغلاء المهور والبذخ والظواهر الأخرى الضارة .. كما حدد القانون فى مادته السابعة الأشخاص المؤهلين للقيام بالأمر بالمعروف وهم قادة العمل السياسى ، والمنظمات الجماهيرية ، المرشدون الدينيون ، أئمة المساجد والخلاوى ، مشايخ الطرق ، العلماء المتخصصون فى الشئون الدينية ، والدولة التى صدر فيها هذا القانون هى دولة السودان لا دولة بنى بويه ، فما هو قضاء المظالم هذا الذى عنه يتحدثون وما هى الحسبة تلك التى بشأنها يشرعون ؟

يقول الفقهاء إن المظالم هى كل حكم يعجز عنه القاضى فينظر فيه من هو أقوى منه كظلم الأمراء والولاة .. وقد كان خلفاء المسلمين منذ عهد عمر يباشرون هذه المهمة فى الرقابة الإدارية .. وقد أفرد فقهاء السياسة الشرعية (القانون الدستورى) مثل الماوردى والفراء - أبوابا لقضاء المظالم - وكان عدوان الولاة على الرعية خاصة فى جباء الضرائب هو أكثر مايقضى فيه فى هذا الباب .. وقد جلس من الخلفاء لقضاء المظالم عمر بن عبدالعزيز دون أن يوليها أحدا .. ويعتبر كتابه إلى واليه عدى بن أرطأة الذى عنفه فيه على غلظته على الناس فى جمع الخراج واحدا من أروع أحكام قضاء المظالم (أورده أبويوسف فى الخراج ، وابن عبدالحكم فى سيرة عمر عبدالعزيز) كتب عمر لعدى يقول : أما بعد فالعجب ، من استئذانك إياى فى عذاب البشر كأنى جنة لك من عذاب الله .. وكأن رضاى ينجيك من سخط الله .. إذا أتاك كتابى هذا فمن أعطاك ماقبله عفوا اقبله وإلا فاحلفه ،

فوالله لئن يلقوا الله بخياناتهم أحب إلى من أن ألقاه بعذابهم » وكان عمر بن عبدالعزيز يمارس هذه الرقابة الإدارية حتى على القضاة .. فقد كتب إلى عامله فى الكوفة الذى كان كثيرا مايشاوره حتى فى أصغر الأمور .. "يخيل الى أنى لو كتبت إليك أن تعطى رجلا شاة لكتبت إلىَّ أضأن أم ماعز ؟ فإن كتبت بأحدهما كتبت إلى أصغير أم كبير ؟ فإن كتبت إليك بأحدهما كتبت أذكر أم أنثى ؟ فإذا أتاك كتابى هذا فلا تراجعنى من بعد فى مظلمة" ..

وجلس بعد عمر بن عبدالعزيز كثير من الخلفاء للمظالم ، مثل المهدى وهو أول من جلس للمظالم من بنى العباس ، فالهادى ثم الرشيد ، وكانوا فى بداية عهدهم يجلسون لها فى المساجد إلى أن جاء الهادى فجعل لها دارا طورها المهدى وبنى لها قبة فأسميت الدار قبة المظالم ، وتطور أمر دار المظالم فأصبح اسمها فى دمشق دار العدل على عهد نور الدين بن زنكى ، وذهب الأيوبيون خطوة أخرى فأقاموا على عهد الظاهر بيبرس دكة عالية يقف فيها المظلوم ويصيح بدعواه فسميت دكة من ناداك .. ويبدو أن ملوك الفنج قد أخذوا هذا التقليد عن الأيوبيين إذ يروى كاتب الشونة فى مخطوطته عن السلطنة السنارية والإدارة المصرية أنه كان لقصر بادى أبو دقن أبواب تسعة ، تفتح كلها فى حائط واحد مستقيم وأمام هذه الأبواب سقيفة بعمدان ، وفيها دكة عالية تعرف بدكة من ناداك .. وشرح كاتب الشونة فى هوامش كتابه بأنها دكة من ينادى لسماع شكواه أى المكان المخصص لسماع الشكوى ..

وكما هو الحال فى القضاء فقد حدد الفقه الدستورى الإسلامى شرائط صارمة لولاية المظالم . يقول الماوردى حول صفات ناظر المظالم بأن يكون جليل القدر ، نافذ الأمر عظيم الهيبة ، بالغ العفة ، قليل الطمع ، كثير الورع لأنه يحتاج فى نظره إلى سطوة الحماة وتثبت القضاة » وجليل القدر نافذ الأمر عظيم الهيبة كثير الورع الذى يملك سطوة الحماة وتثبيت القضاة فى دولة الصحوة الإسلامية فى السودان كان هو أخونا الوديع عوض جاد الرب .. أفيملك أحد أن يحاجنا من بعد فى دعوانا بأنا كنا نعيش فى مسرح اللامعقول ؟

أما الحسبة فقد كانت مدار بحث مستفيض عند الفقهاء كما كانت مجال رواية عند كثير من المؤرخين .. فقد كتب عنها ابن خلدون فى (المقدمة) وهو يعتبرها وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى هو فرض على القائم بأمور المسلمين . وخصص لها النويرى صاحب نهاية الإرب فى فنون الأدب .. فصلا كاملا . كما كتب عنها الامام الغزالى فى (الإحياء الجزء الثانى) والقلقشندى فى (صبح الأعشى) والمقريزى فى (إغاثة الأمة) وقد عرفت واجبات الحسبة عند الولاة المسلمين منذ عهد الرسول (ﷺ) إلا أنها لم تسمَّ بهذا الأسم إلا فى العهود المتأخرة .. وابتدع العباسيون صيغة معينة لتوليتها أسموها بالتوفيقات .. إلا أن تطور الحسبة بوجهها المعروف عند متأخرى الفقهاء لم يتم إلا فى العصر الأموى الثانى بالأندلس .

ومن أقدم ماكتب عن الحسبة كتاب أحكام السوق ليحيى بن عمر الأندلسى الذى نشره المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمدريد ويعتبر نشره واحدا من الإنجازات العلمية الكبرى لذلك المعهد وتجىء أهمية الكتاب فى أنه أول كتاب مستقل عن الحسبة تناول إدارة المدن ، والنظافة العامة ، والموازين والمكاييل ، وأقضية الأسواق .. وقد أثر هذا الكتاب الحسبة الذى ظل مجهولا لأمد طويل ، على الدراسات اللاحقة حول الحسبة مثل رسالة ابن عابدين فى القضاء والحسبة (وقد حققها المستشرق بروفنسال) وكتاب الاحتساب للإمام الناصر للحق الأطروشى ، وقد حققه وقدم له البروفيسور سارجنت .. وبجانب كتاب أحكام السوق ليحيى بن عمر احتل مؤلف إسلامى آخر حول الحسبة مكانا مرموقا لأنه كان يعكس النظرية والممارسة معا ، ذلك الكتاب هو نهاية الرتبة فى طلب الحسبة .. والذى ألفه محمد بن بسام ، وقد ولى ابن بسام الحسبة بمصر فى مدينة تنيس .

وتعرف المعاجم الاحتسام بأنه طلب الأجر (ابن منظور) والاسم حسبة (بالكسر) وهى الأجر كما يعرفها آخرون بأنها حسن التدبير (الزبيدى فى تاج العروس) واحتساب الشىء عندالله هو ادخاره عنده ، وعلى أى فالحسبة عند الفقهاء هى الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه والنهى عن المنكر إن ظهر فعله ، وهى مقصودة لوجه الله تعالى .. وكانت دعاوى الحسبة تتناول عديد القضايا فى كل فعل يمس النظام العام مثل التدليس فى البيع ، والتطفيف فى الكيل وتنظيم الأسواق وتحديد مناطق الصناعات كالحدادة مثلا ، ومنع الحمالين من إرهاق الدواب عملا بما دعت له السنة من الرفق بالحيوان .. ففى الحديث الشريف : "دخلت امرأة النار فى هرة حبستها لا هى أطعمتها ولا تركتها تأكل من خشاش الأرض" ، وفى الحديث : "أيضا من سقى كلبا ظمآن فشكر الله غفر الله له .. قيل ألنا فى البهائم أجر يارسول الله قال فى كل كبد رطبة أجر" ، وقد أورد المؤلفون حول الحسبة تفصيلات ممتعة عن أساليب ضبط النظام .. ففى فصل الخبازين فى كتاب ابن الأخوة القرشى الذى عاش فى القرن الثامن الهجرى (معالم القربة فى أصل الحسبة) قال : "ينبغى أن يأمرهم المحتسب برفع سقائف أفرانهم وأن يجعلوا فى سقوفها منافذ واسعة للدخان .. ويأمرهم بكنس بيت النار فى كل تعميره ، وغسل المعاجن وتنظيفها ، ويتخذ لها أبراشا كل برش عليه عودان مصلبان لكل معجنة .. ولا يعجن العجان بقدميه ولا بركبتيه ولا بمرفقيه لأن فى ذلك مهانة للطعام ، وربما قطر فى العجين شىء من عرق إبطيه أو بدنه .. ولا يعجن إلا وعليه لباس ضيق الكمين ويكون ملثما أيضا لأنه ربما عطس أو تكلم فقطر شىء من بصاقه أو مخاطه فى العجين" .

ونجىء إلى سودان الصحوة نرى كيف ادرك إمامها وقساوسته مفهوم المظالم فانتدب له من انتدب ، أو كيف فهم قضية الحسبة فأوكلها ، بين من أوكل لائمة المساجد ، والمرشدين الدينيين وجماعات الأمر بالمعروف التى نهدت تطارد النساء وتقتحم مجالس الطرب التى يستروح فيها الناس من عناء الحياة المجدبة ، مما يعكس فهماً متزمتا للدين ، ونظرة خانقة للطهر ، وعلنا نعود فى هذا المقام إلى

ماأورده أبو الفرج الأصفهانى فى (الأغانى) وهو يروى عن يحيى المكى المطرب حيث قال : "لقيت الإمام مالك وجماعة من فقهاء المدينة ومكة يسمعون الغناء أحيانا .. وأدركت جماعة من أهل العلم يتشددون فى إنكار السماع ، على رأسهم بن سيرين .. وأدركت آخرين يتساهلون فى المغانى لا يطعن عليهم أحد ، حسبك منهم الحسن البصرى والشعبى ، والنخعى" ، وعلى كل فحتى فى حالات ظهور المنكر فقد استنكر الفقهاء تعقب الناس ، والتجسس عليهم فها هو الإمام الغزالى يقول فى فصله عن الحسبة فى (الإحياء) : "واجب المحتسب أن يحتسب كل منكر موجود فى الحال ظاهر للمحتسب دون تجسس" . ولاشك أن اجتهاد الإمام الغزالى هذا أقرب إلى روح الإسلام من غلواء أهل الصحوة لاستهدائه بالحديث الكريم : "أيها الناس آن لكم أن تنتهوا عن حدود الله .. فمن أصاب من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله فإنه من يبدى لنا صفحته أقمنا عليه الحد" .. رواه مالك فى الموطأ .. ولكن ماحيلتنا مع تجار الدين ما أرادوا بحدود الله إلا استخدامها مطية للتشهير بعباده .. وما حيلتنا مع إمام يقول فى خطابه المشهود (٢٥ مايو ١٩٨٤) إن الإسلام قد نهى عن التجسس ودخول البيوت من غير أبوابها ولكننا سندخل البيوت ونتتبع الفاسدين إلخ ... ثم ماحيلتنا مع فقهاء رقيقى عقل يدين بعضهم رئيس القضاء لحمله الغليون وكأنه قد أتى أمرا إدا ، وعلم الله كدت أظن يوم أن سمعت تلك الرواية المؤسية أن التأريخ قد عاد بنا إلى سودان السلطنة الزرقاء حيث كان بعض الفقهاء يتنازعون حول تحريم الدخان فقال الشيخ إدريس ود الأرباب بأنه محرم فى مذهب مالك وأضاف بأن الرسول (ص) قد أخبره بحرمته ويشهد على ذلك الشيخ محمد الهميم والشيخ حسن ود حسونة ، كما أن القاضى دشينا الذى كان يشربه حتى مماته سيقول بحرمته إن سئل فى قبره .. ويروى صاحب الطبقات أن المتخاصمين قد قبلوا بشهادة القاضى دشين وهو ميت فى قبره فذهبوا إلى القبر ليسألوه فأجاب بأن « التنباك حرام ، كلموا الشيخ إدريس يسأل الله لى المغفرة بسبب شربى له والحكاية معلومة والله أعلم » : أوما كان أحرى بفقهاء هذا الزمان أن يتركوا دشين الثمانينيات هذا يستمتع بغليونه حتى يتوفاه الله ثم يسألوا الله له المغفرة من بعد على معصيته الكبرى تلك .. نعم كدت أقول بأنا نعيش فى سودان السلطنة الزرقاء ولكنى تذكرت أنه بالرغم من كل الشعوذة التى صحبت التصوف الفونجى ، إلا أن ذلك العهد قد شهد نجوما نيرة فى مجرة العلم ، وشهد حكاما احتضنوا علماء زمانهم ووقروهم وسعوا وراء العلم والعلماء حتى الأزهر الشريف ، بل إن منهم حكاما متميزين مثل بادى أبودقن الذى ذهب لتحديث ملكه بنقل التجارب المتقدمة فى عصره مثل تجربة قضاء المظالم .

اما إمام سودان الثمانين فقد عجز عن أن يدرك كما عجز قساوسة إسلامه المزيف عن أن يدركوا أن مفهوم المظالم والحسبة فى الدولة العصرية قد تعدت حدود الوعظ فى المساجد والتبشير فى الطرقات ، فرد المظالم فى الدولة العصرية تقوم به لجان الرقابة الإدارية فى المجالس التشريعية ، ويقوم به القضاء الإدارى

فى دار العدل ، ويقوم به المفتش العام فى التفتيش الإدارى .. كما أن أحكام السوق تقوم بها المجالس البلدية ، وضبط الموازين تقوم به إدارة الموازين والمكاييل بوزارة التجارة فلسنا بحاجة إلى تسميتها (دار العيار) حتى تصبح مؤسسة إسلامية ، ونظافة المدن والأحياء يقوم بها ضباط الصحة .. فالصحة والنظافة العامة لم تعد هى إماطة الأذى عن الطريق كما كان يفهم هذا الأذى فى عهد بنى بويه .. الصحة العامة اليوم هى محاربة البلهارسيا ، وهى استئصال الملاريا ، وهى الأمصال ضد التايفويد ، وبنفس المعنى فإن تحديد مناطق الصناعات تقوم به لجان تخطيط المدن ، كما أن سلوك المجاهدة لايقوم به الوعاظ وإنما تقوم به الشرطة العسكرية ، بل إن الإرشاد والتنوير فى الدولة العصرية بصورة عامة ليس هو واجب الوعاظ وأئمة المساجد ، فقد كان المسجد فى قديم الزمان هو المدرسة وهو المنتدى وهو المحكمة وهو المنبر الإعلامى .. أما الآن فهناك المذياع ، وهناك التلفاز ، وهناك الصحافة ، وهناك التربية الوطنية فى المدارس ، وكل هؤلاء وعاظ يأمرون بالمعروف أو يفترض هذا فيهم فى ظل الدولة الصالحة ، وهكذا نرى مرة أخرى نموذجا آخر للاستخفاف بالدين فى تعيينات الإمام وقراراته حول ديوان المظالم ، كما نرى صورا من الجهل بالمؤسسات الشرعية فى قوانينه وتوجيهاته .. وفى واقع الأمر فإنه بالرغم من كل دعاوى فقهاء الصحوة بأنهم قادرون على تقديم الإسلام للناس فى صورة تتفق مع العصر باعتبار أن الإسلام دين صالح حقا لكل العصور وبالرغم من ادعائهم الاعتراف بأن الإسلام لا يعرف كهنوتا كما لا يعرف رجال الدين (فكل مسلم رجل دين) إلا أنهم يثبتون بفعالهم فى كل قرار يصدرونه أن كل توجههم الدينى قائم على تكريس هذا الكهنوت بالصورة التى تجعل لما يعرف برجال الدين سلطة موازية للسلطات القائمة فى كل شىء .. وما هذا إلا لعجزهم الفكرى عن ترجمة القديم لواقع اليوم ، وتشبثهم بصورة القديم حتى يتميزوا بها بين الناس ، وكأن الإسلام هذا حكر لأحد ، أو أن الاجتهاد فيه وقف على أحد ، أو أن الرموز فيه تغنى عن الجوهر ...


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل التاسع

الإسلام السودانى
جُذوره وحُماته

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

« مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا ، وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون »
(العنكبوت "٤١")

الخلط المشين .. والتخليط المشبوه .

قلنا فى مقدمة هذه المقالات إن الإسلام ما كان ليستكن فى وجدان أهل السودار لولا تعاليم الفقهاء والمتصوفة الأول الذين وفدوا إلى ديار الوثنية والمسيحية كدعا مرشدين لا كغزاة فاتحين ولعل هؤلاء الرجال كانوا يدركون ما حاق بجيوش الفت التى وفدت من الشمال لتخضع أهل النوبة للإسلام بحد السيف . ولم يكن سبيا هؤلاء الرجال فى نشر الدين إكراها حملوا به أهل السودان على النوافل بل مهادا حببت إلى قلوبهم الفروض . ومع هذه الحسنى والمهاداة كانت التربية ، وكاند القدوة . هذا هو المنهج الذى سار عليه هؤلاء الفقهاء ، بل هذا هو الأساس الذ: أقاموا عليه بنيان الإسلام فى السودان ، فدين الله متين لايوغل فيه العارفون إ برفق . وقاد هذا الإدراك الواعى لماهية الدين وطبيعة أهل السودان هؤلاء العلم والمتصوفة لقبول كل صالح من أعراف أهل السودان وعاداتهم الموروثة التى تواطأ عليها والتى لاتخرج عن جوهر الدين وإن جافت بعض أحكام الشرع .

ومن جانب آخر ذهبنا فى مطلع الكتاب إلى القول بأن السودان الذى سعى إل هؤلاء الدعاة من الفقهاء والمتصوفة كان وطنا لثلة من النصارى وغلبة من الوثنيير فالإسلام ، على قرب مبعثه من أرض السودان ، لم يشق طريقه بسهولة فى أوا عهده إلى مجموعات السودان المستوطنة باستثناء أهل الشرق من البجة الذ اعتنقوا الإسلام منذ عصر المأمون فى عهد مشهور هو عهد كنون بن عبد العز عظيم البجة لعبد الله بن الجهم . ونشير هنا ، على وجه التحديد ، للمجموع العرقية المستوطنة لا الجيوب العربية المحدودة مثل أولئك الذين وفدوا من اليمن : ميناء عيذاب أو القلة التى هبطت من الشمال لتستقر فى قلب مملكة النوبة مثل ب كنز . وحتى هؤلاء الأخيرين فقد استوعبهم السودان أكثر مما استوعبوه فأخ الكثير من الخصائص الثقافية المحلية بما فى ذلك اللغة مما نراه اليوم عند قب الكنوز الذين يتحدثون بلهجتهم المحلية بجانب العربية . وعلى أى فقد عاش ا

الجيب الإسلامى المستعرب الكنوز فى حمى مملكة مسيحية هى دولة النوبة المسيحية التى وقف رجالها رماة الحدق يصدون جيوش الإسلام بقيادة عبد الله أبن أبى سرح حتى اضطر التراجع بعد أن عقد مع النوبة عهدا ووفاقا ، وجاء فى ذلك العهد أن يبقى كل على دينه وألا يوالى نصارى النوبة أعداء الإسلام من نصارى مصر ، إلا أن أخطر ما فى ذلك الاتفاق هو جوانبه التى لم يولها المؤرخون حقها من الدراسة مثل ذلك الجانب الذى يمكن أن نطلق عليها بلغة اليوم اسم التبادل التجارى . ويروى البلاذرى (فتوح البلدان) : « حدثنا أبو عبيد عن عبد الله بن صالح بن الليث قال : إنما الصلح بيننا وبين النوبة على ألا نقاتلهم ولايقاتلونا وأن يعطونا رقيقا ونعطيهم بقدر ذلك من الطعام » ، وكان ذلك فى عهد عمرو بن العاص . ويمضى البلاذرى للقول بأن « المهدى أمير المؤمنين أمر بإلزام النوبة فى كل سنة ثلاثمائة رأس وستين رأسا غلى أن يعطوا قمحا وخل خمر وثيابا وفرسا أو قيمته » فالاتفاق التجارى بين المسلمين ونصارى النوبة كان يرتكز ، حسب رواية البلاذرى ، على تبادل الرقيق (العملة الصعبة لدى مملكة النوبة) مقابل الطعام والملابس والخمر . ويؤكد هذه الرواية المقريزى فى (الخطط) بقوله : « أول ما تقرر هذا البقط [1] على النوبة فى إمارة عمرو بن العاص لما بعث عبد الله بن أبى سرح ـ بعد فتح مصر ـ إلى النوبة سنة عشرين وقيل سنة إحدى وعشرين ، وفى سنة إحدى وثلاثين بعد حصار دنقلا . ثم قرر الصلح معه على ثلثمائة وستين رأسا فى كل سنة ووعده عبدالله بحبوب يهديها إليه لما شكاه قلة الطعام » « وعن أبى خلفة حميد بن هشام البحترى أن الذى صولح عليه النوبة ثلثمائة وستين رأسا لفىء المسلمين ، ولصاحب مصر أربعون رأسا ، ويدفع إليهم ألف إردب قمحا ولرسله ثلاثمائة أردب ومن الشعير كذلك ومن الخمر ألف اقنين للمتملك (ملك النوبة) ، ولرسله ثلثمائة أقنين (من الخمر) وفرسين من نتاج خيل الإمارة ومن أصناف الثياب مائة ثوب ، ومن القباطى أربعة أثواب للمتملك ، ولرسله ثلاثة .... إلخ » . ومضى المقريزى يقول : « ونظر المعتصم إلى ما كان يدفعه المسلمون فوجده أكثر من البقط وأنكر عطية الخمر وأقر الحبوب والثياب .. وكتب لهم كتابا بذلك » وبعبارة أخرى فقد قبل والى مصر عمرو بن العاص صلحا مع دولة النوبة المسيحية ، وهى قائمة على دينها ، وذهب فى صلحه هذا إلى تبادل تجارى شمل ـ فيما شمل ـ الخمور التى يحتاجون إليها لكنائسهم . هذا هو التاريخ كما رواه البلاذرى والمقريزى أهم مصدرين يعتمد عليهما المؤرخون فى روايتهم لتاريخ هذه الحقبة ، وقد جاء هذا التجاوز لأحكام الشرع والذى لم ينكره إلا المعتصم فى عهد الجهاد بالسيف وفى ظل الدولة الإسلامية الموحدة فكيف الحال بولاة الأمر فى هذا الزمان وفى إطار الدولة الإسلاية القومية المركبة التى تجمع بين المسلم والمسيحى والوثنى ؟ كيف الحال بولاة الأمر الذين يسعون اليوم لأن يفرضوا على أهل السودان من غير المسلمين أحكاما لاتقبلها أعرافهم . وظلت العلاقة بين المسلمين وأهل شمال السودان المتنصر علاقة تقوم على الاحترام لدين هؤلاء النصارى حتى عهد المماليك كما يشهد

---

(١) البقط هو اسم الاتفاق الذى عقد بين مملكة النوبة المسيحية وعبد الله ابن أبى سرح والكلمة ليست عربية ويقال إنها تحريف للكلمة اللاتينية PACT.

على ذلك عهد عظيم النوبة للظاهر بيبرس فى عام ٦٧٤ من الهجرة فقد أقسم عظيم النوبة فى ذلك العهد « بالإنجيل والثالوث المقدس ، والإنجيل الطاهر ، والسيدة العذراء أم النور ، والمعمودية .. أننى أخلصت نيتى وطويتى من وقتى هذا وساعتى هذه للسلطان الملك ركن الدنيا والدين الظاهر بيبرس » .

هذه تقدمة لحديث سيجىء ، وهو حديث آن أوانه .. حديث عن نشأة الدولة الإسلامية فى السودان ، وحديث عن تركيبها العرقى ، ثم حديث عن دور هذه الدولة أو بالحرى الدول فى ترسيخ الثقافة العربية واللغة العربية لغة القرآن · « إنا جلعناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون » (الزخرف ٢) . ولا نهدف من وراء هذا السرد التاريخى إلا إلى تبيان الخلط المشين بين الإسلام والعروبة والخلط المشبوه بين مفهومى الزنوجة والعروبة فى السودان من منظور التطور الحضارى بزعم أن هناك تضادا بينها . ونرى انعكاسات كل هذا الخلط فى مشاكل اليوم المشتجرة ، وصراعاته المستعرة . ونأتى ، من بعد ، لحديث عن دور العلماء والمتصوفة فى نشر الإسلام بالسودان ، وعن تطور التصوف السودانى وعما لحق به من جهالات وبدع ، وعن طبيعة العلاقة بين الحكام والفقهاء والمتصوفة عبر هذا التاريخ . ولهذا الجانب من المقال أهمية خاصة فى دراستنا لسودان « الصحوة » الذى احتل فيه أدعياء التصوف مكانا مرموقا ، لاكدعاة وناصحين وإنما كمسترزقة يبتزون الناس أمورهم ببدع هى أقرب إلى سحر النفاثين فى العقد منها إلى التصوف الحقيقى ، تصوف المكابدة والخشية وهجر الدنيا .

ولكيما يجىء كل هذا التحليل للتصوف السودانى فى إطاره التاريخى والفكرى الصحيح لابد من إلماح إلى التصوف فى الإسلام : ماهيته ، ونشأته ، وأمجاده وانحرافاته . فلمتصوفة الإسلام الأول تابعون فى السودان ، ولمشعوذى التصوف فى إسلام العصر الوسيط أشباه يحدثنا عنها تأريخنا ، ولدجاجلة التصوف فى عصور الركود الفكرى نظائر فى سودان « الصحوة » فى العامين المنصرمين . وفى الحالتين الأخيرتين أصبح ذلك التصوف مظهرا من مظاهر الكبوة الحضارية ، والانحطاط الثقافى فى المجتمع الإسلامى . كما سنتناول أيضا فى استعراضنا هذا موضوع العلاقة بين الفقهاء والمتصوفة والحكام لكى نبين حالات التمزق التى عاشتها المجتمعات الإسلامية وما صاحبها من انشراخ حاد فى العلاقة بين الحكام ، والفقهاء (الصفوة) وعامة الناس مما أدى إلى بروز ظاهرة التصوف : التصوف الحقيقى كرد فعل نضالى ضد الظلم والظالمين وضد مبررى هذا الظلم من الفقهاء . والتصوف المشبوه كوصفة علاجية تلهى الناس عن الشقاء والمعاناة .

تصوف الزهادة والعلم :

حظى موضوع التصوف بحظ وافر من الدراسات التى قام بها الباحثون القدامى والمحدثون ، المسلمون منهم والمستشرقون ، ونخص بالذكر من بين مؤلفات

القدامى كتاب (اللمع) لأبى نصر السراج ، و (الرسالة القشيرية) لأبى القاسم بن هوازن القشيرى ، باعتبارهما أهم دراستين للتصوف أكثر منهما تسجيلا لخطرات متصوفة . كا نشير بين المحدثين إلى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى عن تاريخ التصوف الإسلامى بجانب تراجمه لما كتبه المستشرقون حول التصوف ومؤلفى الدكتور زكى مبارك . « الأخلاق عند الغزالى » ، و « التصوف الإسلامى » ، ويتميز زكى مبارك بأنه لم يكتف ، مثل انداده ، بالبحث والاستقراء بل قاده حرصه على الوصول إلى الحقيقة إلى الانضواء تحت لواء الصوفية حتى يصل إلى حقيقة أمرهم ، وحتى لايصدر حكما على تجربة دون أن يعيشها ويعايشها ، وترقى بينهم حتى أصبح خليفة للشاذلية فى سنتريس . ولكن سرعان ماترك مبارك الشاذلية عندما تبدى له أن حال المتصوفة لايوافق مقالهم . ويروى زكى مبارك قصة تركه للشاذلية ويقول : « إنه كان يجلس أمام الشيخ الطماوى شيخ الطريقة وهو يضع رجلا على رجل فغضب الشيخ لأنه رأى فى سلوك خليفته تعاظما » . ويقول مبارك : « حاسبت نفسى فرأيت أنى أفعل ذلك عن عمد ، ثم خطر لى أن الصوفية إنما يدعون علم القلوب ، فلو كان ذلك الرجل من الملهمين لما أخذنى على هفوة شكلية لم يكن لى فى وقوعها قصد ، لم يسبقها سوء نية فاقتنعت أن الصوفية أرباب ظواهر وإن ادعوا أنهم أرباب قلوب » .

ويفيد أن نبدأ بإشارة عابرة إلى أصل الكلمة نفسها لأن كلمة التصوف كانت محل تخريج واستنتاج ، ومحور جدل لاجب بين كل الدارسين لموضوع التصوف الإسلامى من القدامى والمحدثين ، ومن المسلمين والمستشرقين . فمن بين هؤلاء من سعى لأن يجد للكلمة أصلا فى اليونانية ومنهم من ربطها بقبيلة عربية معينة هى بنو صوفة ، ومنهم من نسبها لصوفه الرقبة ، ومنهم من ادعى بأنها من الصفاء : « صافى فصوفى لهذا سمى الصوفى » . بيد أن جماع الرأى الذى يدعمه المنطق التاريخى وتسنده المباحث اللغوية هو الرأى الذى قال به الصوفى الكبير أبو نصر السراج فى كتابه « اللمع » وأخذ به أغلب الباحثين آلا وهو اشتقاق الكلمة من الصوف لباس الأنبياء وشعار الناسكين المتنسكين .

هذا ما كان من أمر الاسم أما الجوهر فهو شىء أبعد ما يكون عن الظواهر والرسوم مثل مظهر النسك ، ورداء النساك . فجوهر التصوف هو الانخلاع عن الدنيا والهروب إلى الله من عرضها الزائل حتى يملك الصوفى الوجد به عما عداه فالشبلى ، مثلا يصف التصوف بأنه « عصمة عن رؤية الكون » ، وسحنون يبسطه بقوله : « هو ألا تملك شيئا ولا يملكك شىء » . والجنيد ، صاحب ماقل ودل ، يقول « هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به » كما يقول إنه « ذكر مع اجتماع ووجد مع استمتاع ، وعمل مع اتباع » . ويعتبر الإمام الغزالى التصوف ضربا من الطهارة ، فللطهارة مراحل أربع ، أولها معرفة الفقه ، وثانيها تطهير الجوارح من الآثام ، وثالثها تطهير القلوب من الرذائل ، ورابعها تطهير السر عما سوى الله . ويقول الغزالى إن أهل الظاهر لايفهمون من الطهارة إلا الوضوء وغسل الجنابة . ولم يكن هذا التطهير والانخلاع عند الدنيا عند المتصوفة الأول جفولا من العمل الصالح بل كان هروبا نضاليا جاء كرد فعل على فساد الحكام ، واستخدام الفقهاء أمام الظلمة ، وتبرير

بعضهم لكل مايعرفون عن هؤلاء الحكام الظلمة من فساد وانحراف . فمن بين وجوه العمل الصالح الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

كان المجتمع الإسلامى يعيش آنذاك ما أسميناه بحالة الانشراح الكامل بين الناس ودينهم الفطرة ، والحكام ودينهم الملك ، والفقهاء وكثير منهم متسابق على الدرهم والدينار فى حلبة التبرير للفسق والفجور إلا قلة منهم بقيت تنافخ فأوذيت بالحبس والضرب والتعذيب مثل الإمام مالك ، والإمام أبى حنيفة والإمام أحمد بن حنبل . وقد قادت هذه القطيعة بين الناس والحكام من جانب ، وبين الفقهاء والناس من جانب آخر إلى شعور غامر بالإحباط بلغ ما يشبه حالة الاستلاب المعنوى . وكثيرا ما تفرز حالات الاستلاب ردود فعل تتراوح بين الثورة المباشرة أو الهروب المذعن . وفيما بين هذين الاتجاهين لايملك الأطهار - عند اشتداد القهر - إلا اللواذ بالتقية الضرورية مع مضيهم فى طريق الحق والخير .

أخذت هذه العصبة من العلماء ، تنأى بنفسها عن المجتمع لانفرة من الناس بل فرارا بدينها من فساد الحال . ومع كل زهادتهم فى الدنيا لمم يرو التاريخ عن متصوفة الطبقة الأولى مغالاة فى التطهرية بلغت حد إيذاء النفس ، أو ادعاء الكرامات وصنع الخوارق كما وقع فى القرون اللاحقة . لم يحدثنا التاريخ أن واحدا من هؤلاء المتصوفة الأول قد ادعى لنفسه علم الغيب وكيف يمكن له ادعاء مالم يدعه الرسول الكريم لنفسه : « ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون » (الأعراف ١٨٨) كما كان هؤلاء العلماء المتصوفة ، مع كل انخلاعهم عن الدنيا ، يدركون بأن النسك لايعنى تعذيب النفس ، فالله غنى عن إيذاء الناس أنفسهم قربى له ، ففى الصحيحين « رأى رسول الله رجلا يمشى فى الحج بين رجلين يسندانه ، فقال ما هذا قالوا : « يارسول الله رجل نذر أن يخرج ماشيا » . فقال صلى الله عليه وسلم : إن الله لَغَنى عن تعذيب هذا نفسه لغنى ، مروة فليركب » وقد عرف رائد هذه الطبقة الأولى من المتصوفة ، الحسن البصرى ، بين الناس بالتزين وانتقاء الملبس ، ويروى أن فرقدا السبخى وهو واحد من تلاميذ الحسن ، قد آخذ شيخه على ذلك ، وكان فرقد هذا كثير المشاكسة لشيخه . فقال له الحسن : « يافرقد ماقربك لبسك المسوح إلى الله ، ولا باعد بينى وبينه لبس الحرير ، إن الله جميل يحب الجمال » .

لقد كان أغلب متصوفة الطبقة الأولى علماء آثروا النجاة بدينهم من دنيا الناس لما شهدوا من بدع لحقت بالدين كان أغلبها نتاجا لانتهازية بعض الفقهاء وهم يبررون طغيان الولاة ، ويشوهون وجه الإسلام ، ويقتسرون أحكام الشرع اقتسارا مخلا ليحللوا به للسلاطين ما حرم الله . فانخلاع المتصوفة لم يعن فى أى وجه من وجوهه الهروب من مشاكل الناس لأن هؤلاء المتصوفة كانوا فى مقدمة الصفوف يصدعون بكلمة الحق أمام الظلمة . ومن حلقات هذه الطبقة خرج على الناس أبطال صوفيون كالحلاج والوراق ، انغمسوا حتى الموت فى النضال من أجل المستضعفين . ويقول الشيخ الإمام محمد عبده : عن هؤلاء المتصوفة الأول إنهم قد سعوا إلى الوجد الخالص الذى هو « أس النجاة ، ومدار حجة الأعمال » . وقد ظهر ذلك التصوف

« فى القرون الأولى للإسلام فكان له شأن عظيم وكان المقصود منه تقويم الأخلاق وتهذيب النفوس وترويضها بأعمال الدين وجذبها إليه » . ويمضى الإمام المتصوف المجتهد للقول بأن « الفقهاء لبعدهم عن التصوف جهلوا سياسة وقتهم ، ولجهلهم بالسياسة لم يعرفوا كيف يمكن تنفيذ الأحكام الشرعية ، وإذا عرفوا الحكم لايعرفون كيف يجعلون الأمراء والحكام يلتزمون هذا الحكم وينفذونه . ولهذا ضاع الدين والسياسة فاحتقرهم الأمراء والسلاطين فى أنفسهم واستخدموهم لأغراضهم التى تؤيد سلطتهم ونفوذهم وحملوهم على الفتوى بما يؤيد رغائبهم هم ولايوافق الشرع ، فدققوا النظر واستنبطوا لهم ما يطلبون وأفتوهم بما يشاءون وقررت فتاويهم فى كتب الفقه على أنها أحكام شرعية » (الأعمال الكاملة) . فالتصوف عند رجال الطبقة الأولى كان هو « أس النجاة » كما قال الشيخ الامام كما كان لُبَابَ الدين

ويعتبر الحسن البصرى رائد هذه الطبقة الأولى من المتصوفة العلماء بلا منازع وقد اعتزل الحسن أهل دنياه أجمعين ، فقهاء وسلاطين ، مؤثرا مجالس النصح والتعليم لعامة الناس . وكان الحسن ، باعتزاله هذا ، يصدر حكما بالإعدام الفكرى على العلماء الذين لايتعففون عن المال ، ولايمحضون النصح للحاكمين ولا يكفون ألسنتهم عن أعراض البشر . ويحدثنا أبو طالب المالكى فى (قوت القلوب) أن فرقدا السبخى ـ الحوار المشاكس ـ سأل الحسن فى مجلسه عن لم يخالفه الفقهاء الرأى ؟ فرد الحسن : « يافريقد وهل رأيت بعينك فقهاء ؟ إنما الفقيه الزاهد فى الدنيا ، الراغب فى الاخرة ، البصير بدينه ، المداوم على عبادة ربه ، الورع ، الكاف عن أعراض المسلمين ، العفيف على أموالهم ، الناصح لجماعتهم ، ويعبر هذا القول الحاطم عن رأى الحسن فى فقهاء زمانه ، ولهذا فلا عجب إن اتفق علماء عصره من أهل السنة والشيعة معا على نهش لحمه . إلا أن حلقات العلم ظلت تتزايد فى مجالس الحسن ، بالرغم من حملات الفقهاء عليه ، حتى ذاع اسمه فى الآفاق . ومن بين هده الحلقات خرج كبار المتصوفة الأوائل الذين يعتد بهم مثل إبراهيم بن أدهم ، ومالك بن دينار ، وفرقد السبخى ، وفضيل بن عياض .

ولم يكن الحسن ، رغم اعتزاله ، بعيدا عن هموم الناس ، وإن كان بعض المؤرخين قد أخذوا عليه رفضه الانضمام إلى رهط المناهضين للطاغية الحجاج (ثورة ابن الأشعث) ، وأخذوه على قوله : « ليس للمؤمن أن يذل نفسه ، إن سيوفهم لتسبق السنتنا » . إلا أن مواقفه الأخرى مع الأمويين تشهد بأن الرجل لم يكن خوارا ولا متهالكا عند أبواب السلاطين ،ويشهد على ذلك مقاله الرائع أمام أبى هبيرة والى البصرة على عهد يزيد بن عبد الملك . فقد دعا أبو هبيرة ثلاثة من علماء البصرة هم الحسن والشعبى وابن سيرين ليسائلهم عن بيعة يزيد فآثر الشيخان ، الشعبى وابن سيرين ، الصمت ، إلا أن الحسن وقف شامخا ليقول لأبى هبيرة : « خف الله فى يزيد ولاتخف يزيد فى الله ، إن الله يمنعك من يزيد وإن يزيد لايمنعك من الله . وأوشك أن يبعث إليك ملكا فيزيلك عن سريرك ، ويخرجك من سعة قصر إلى ضيق قبر ، ثم لاينجيك إلا عملك » . فان كان الحسن حذرا فى اقترابه من الحجاج (ومن الذى لايحذر الحاج الذى لم يرعو عن هدم الكعبة) إلا أنه كان أمينا مع نفسه ، وصارما فى كل مقولاته لدى الأمويين وكانت قمة وقفاته معهم نصائحه

الصادحة لعمر بن عبد العزيز والتى أورد ابن الجوزى أطيافها منها فى كتابه (سيرة عمر بن عبد العزيز) .

إن وقفتنا عند الحسن البصرى وقفة ضرورية لكيما ندرك ما طرأ على التصوف الإسلامى ، فيما بعد ، من انحراف وتشويه خاصة بعد نهاية القرن الثالث الهجرى . فقد كان تصوف الطبقة الأولى والتى كان الحسن شيخها ورائدها تصوفا فيه « نضارة الزهد ، وقشعريرة الورع ، وخصب القلق الملهم » على حد قول الدكتور بدوى . وكان مسعى هؤلاء المتصوفة هو البحث عن الحق المطلق عبر الاتصال بين العبد والرب اتصالا وجدانيا لاعقلانيا ، ومع هذا فقد سعى الحسن وبعض ممن جاء بعده من المتصوفة مثل أبى حامد الغزالى وأبى القاسم القشيرى لعقلنة هذا التصوف . والحسن والغزالى والقشيرى ـ بصورة أقل ـ هم الاستثناء لا القاعدة بين المتصوفة إذ قلما لجأ المتصوفة الآخرون إلى استكشاف الحق بالدليل والبرهان ، بل كان سبيلهم إليه هو الموجدة والعيان ، كما كان جل حديثهم عن أعمال القلوب . فالذى يقرأ السراج (كتاب اللمع فى التصوف) يلمح إشارات عديدة إلى مناهج للوصول للحق لايخضع أى واحد منها للتحليل العقلانى مثل · اليقين ، التوكل ، الرضا ، الإنابة ، الاعتبار ، الخوف ، البصر ، الشوق ، الوجل ، والحياء ، والإجلال ، وبالرغم من أن السراج قد أورد كل واحدة من هذه الحالات وهو يستنبط لها سندا من الكتاب فإنها جميعا حالات نفسية يصعب تحديدها تحديدا علميا . وذهب الدكتور بدوى لتشبيه هذه الحالات بالغنوص عند المسيحيين الأوائل ، والغنوص هو رؤية الحق عبر الصفاء الذى يتحقق بمجاهدة النفس لا عن طريق البرهان .

صراع الفقهاء والمتصوفة ·

ولم يبدأ الصراع الحقيقى بين الفقهاء والمتصوفة إلا عندما ذهب الأخيرون للقول بأن الاتصال بين الحق والعبد قد يبلغ درجة الاتحاد بينهما وكانت قمة هذه الدعوى هى قول الحلاج . "أنا الحق" .

مزجت روحك فى روحى كما
تمزج الخمر بالماء الزلال
فإذا مسك شىء مسنى
فإذا أنت أنا فى كل حال

ولم يكن الحلاج نسيج وحده فى هذا المضمار فقد ذهب مذهبه كثر من المتصوفة إلا أن نظرتهم للاتحاد الإلهى كانت تتفاوت فى عمقها ، كما تتباين أساليب التعبير عنها . فمنهم من كان اتحاده اتحادا بالاستغراق فى الذكر ، ومنهم من كان اجتماعه مع الحق بالمعانى ، ومنهم من عايش الاتصال بالحنين والوجدان وهذا هو حال المتصوفة منذ عهد ابن الدمينة شاعر الوجد الصوفى :

وأنى لأستحييك حتى كأنما
على بظهرى الغيب منك رقيب
ولو أننى أستغفر الله كلما
ذكرتك لم تكتب على ذنوب

وعبر عن أهل المعانى الصوفى الجنيد تعبيرا جزلا رائعا بقوله :

وتحققـــتك فـــى ســـرى
فــناجـــاك لســـانى
فاجتمعـــنا لمـــعان
وافترقـــنا لمـــعان
إن يكـن غيبـك التعظـــيم
عـــن لفـــظ عيـــانـــى
فلقـــد صـــيرك الـوجـــد
مـــن الأحشـاء دانـــى

كما عبر السهروردى المقتول عن أهل الحنين والوجد الفضاخ وهو يقول :

أبـدا تحـن إليـــكم الأرواح
ووصالكم ريحـــانها والـــراح
وقـلوب أهـــل ودادكـــم تشتاقكـم
وإلى لـذيـــذ لقائكـم ترتـــاح
وا رحمتـــا للعاشقين تكلـــفوا
ســتر المحبـة والهـــوى فضـــاح
بالسـر إن باحـوا تبـاح دمـاؤهـم
وكـذا دمـــاء العاشقـين تبـــاح
وإذا هـمـو كتمـــوا تحـدث عنهـم
عـند الوشـاة المـدمـع السفـــاح

بيد أن متصوفة أخر قالوا أو كادوا يقولون بالاتحاد الحسى بين الله وبينهم ، ومن هؤلاء البسطامى ، وذو النون المصرى وابن عربى ، ويمثل الأخير مدرسة صوفية تميزت بمنحها المتفرد . فأبوزيد البسطامى مثلا يقول عن الحق عز وجل : "رفعنى مرة فأقامنى بين يديه وقال لى يا أبا يزيد إن خلقى يحبون أن يروك . فقلت : زينى بوحدانيتك ، وألبسنى أنانيتك ، وارفعنى إلى أحديتك حتى إذا رآنى خلقك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هنا" . أما ابن عربى فقد كان أكثر حيطة ، وأشد حذرا وهو يقترب من موضوع الاتحاد ، فأفكار ابن عربى ، فى واقع الأمر ، كانت تعبيرا عن توجه فلسفى له جذوره فى الدين ألا وهو وحده الوجود . ولهذا فقد يفيد أن نقف بعد قليل عند هذين المعلمين فى تاريخ التصوف الإسلامى : الحلاج وابن عربى .. فكلا الرجلين متصوف صادق فى تصوفه ، وكلاهما مناضل من أجل الناس ، الحلاج بانحيازه للمستضعفين ، وابن عربى بنصائحه الداوية للحاكمين . وكلاهما انتبذ الفقهاء الحلاج باعتزالهم ، وابن عربى بالزراية بهم . وكلاهما قد دفع ثمن هذه المواقف ، الحلاج بروحه ودمه وابن عربى بما تعرض له من تشكيك ، وتشهير وتشريد . وفى واقع الأمر فإن المتصوفة أغلبهم كانوا ضحايا خلافهم من الفقهاء ، مرة بإثارة هوس العامة ضدهم ، ومرة باتهامهم بالكفر والمروق ، ومرات

بالتآمر مع الحكام لإيذائهم وتشريدهم فقد اتهم الجنيد بالكفر حتى اعتصم ببيته وعكف على تدريس التوحيد واتهم أبو الحسن الشاذلى بالزندقة فنفى من مصر ، وشيع ذو النون المصرى مغلولا من مصر ، واتهم تاج الدين السبكى بإباحة الفاحشة وطرد من مصر ، وأعدم الوراق على يد الخليفة المنصور لانتقاده فساد العباسيين ، وقتل صلاح الدين الأيوبى المتصوف السهروردى "المقتول" بتهمة الكفر والردة (وقد سمى المقتول تمييزا له عن ابن أخيه أبى حفص السهروردى صاحب "عوارف المعارف") وحبس الملك الناصر قلاوون ابن عطاء الله السكندرى حتى مات ، وكان أغلب هؤلاء الحكام الذين دفعتهم حميتهم على الدين إلى تكفير المتصوفة وإزهاق أرواح بعضهم حكاما فاسقين يسكرون ويحدون الشارب ، ويزنون ويرجمون الزانى ، ويسرقون مال المسلمين ويحدون السارق .

إلا أن صراع الفقهاء والمتصوفة لم يكن كله مؤامرات قصور ، فقد أخذ بعض الفقهاء على المتصوفة التشويش الذى أصاب عقول الناس خاصة عندما أخذ يتجه إلى خيالات تترواح بين الحكمة والجنون (مثل الحلاج) ، أو تهاويل لفظية لاتدركها العامة (مثل البسطامى والسهروردى) ، أو فكرا معقدا تجهله العامة والخاصة معا (مثل أفكارابن عربى) . كما أن الفقهاء قد استثيروا ، بحق ، من الانحرافات التى طرأت على التصوف مثل رفع التكاليف ، وإباحة المحرمات ، وإشاعة الخرافات . ومن تلك المفاهيم ولاية البشر على البشر ، فالمسلمون لايعرفون عليهم وليا غير الله . « وهذا صراط ربك مستقيما قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون * لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم بما كانوا يعملون * ويوم يحشرهم جميعا يامعشر الجن قد استكثرتم من الإنس وقال أولياؤهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذى أجلت لنا قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ماشاء الله إن ربك حكيم عليم » (الأنعام ١٢٦ ـ ١٢٨) فالله ولى كل الخلق أى ناصرهم حتى الأنبياء منهم ، فقد كان هذا هو حال نبى الله موسى . « واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال رب لوشئت اهلكتهم من قبل وإياى أتهلكنا بما فعل السفهاء منا إن هى إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين » (الأعراف ١٥٥) وارتبط مفهوم الولاية هذا بخرافات أخذ يرددها متأخرة المتصوفة وهم ينقلون قولا للجنيد يقول بأن العالم يحمله أولياء أربعة كل واحد منهم يقف فى ركن منه ، ويليهم أولياء سبعة هم البدلاء كل واحد منهم فى قارة من القارات ، فوق هؤلاء ولى أكبر هو الغوث الذى تخدمه الملائكة ودون أولئك أقطاب . وقد نشر هذه الخرافات متصوف يدعى الترمذى ليس هو الترمذى المعروف صاحب السنن ، ونسب إليهم أنهم يعرفون علم المقادير الذى لم يعرفه النبى المعصوم : « ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير » .. وقد شهد الإسلام الوسيط العديد من المؤلفات حول كرامات الأولياء مثل "جامع كرامات الأولياء" للنبهانى ، والإبريز لسيدى عبد العزيز ولواقح الأنوار فى طبقات الأخبار" للشعرانى . وحفلت هذه المؤلفات بخرافات لايصدقها عقل ، ولا يقبلها دين ولا تجوز إلا على رقيقى العقول وعوام العوام . بيد أن هذه الخرافات قد أصبحت جزاء لايتجزاء من ميثولوجيا التصوف بل أداته الفعالة لكسب الأنصار والمريدين . ولعل هذا هو الدور الذى أراده لها صانعوه ففى قول

الجنيد · "الحكايات جند من جنود الله تعالى يقوى بها قلوب المريدين"

فلا مشاحة إذن فى أن ينهد الفقهاء لمحاربة هذه البدع والأباطيل وتعود المناظرة الفكرية بين المدرستين إلى القرن الرابع الهجرى حين أخرج أبو الحسن الملطى كتابه (التنبيه والرد على أهل البدع والأهواء) . وتبعه ابن الجوزى فى القرن السادس الهجرى فى كتابه (تلبيس إبليس) مخصصا فيه فصلين للقدح فى المتصوفة إلا أنه خلط فيهما بين الماء والحجر . فمع احتمال صحة قوله ببطلان دعوى إلغاء الصفات البشرية برياضة النفس (وهذا مايقول به المتصوفة) ، وقوله بفسادها لأن الشرع لم يقل بهذا ولأن « الشهوات حقيقة وخلقت لعلة » ، ومع موضوعية دعواه فى إنكار ماذهب إليه المتصوفة من أن هناك علم شريعة (وهو علم الفقهاء) وعلم حقيقة (هو علم المتصوفة) ، ومع حقه فى آن يقول « كل من رام الحقيقة فى غير الشريعة مغرور مخدوع » ، إلا أنه ذهب ، فى تعميم مؤذ لإلصاق التهم بالمتصوفة وهو يعيب عليهم الرقص الخليع وإتيان الفاحشة ومصاحبة الغلمان ، وكان فى هذا ظالما . وجاء ابن حزم بأسلوبه القارص ليحذر من خطورة دعاوى المتصوفة على العامة الذين لايفهمون من الشرع إلا ظاهره إلا أنه لم يذهب مذهب ابن الجوزى فى التعميم بل قال « إن طائفة منهم قالوا من بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع كلها من الصلاة والصيام والزكاة وحلت لهم الحرمات كالزنى والخمر » (الملل والنحل) .

إلا أن أكثر الفقهاء موضوعية فى اقترابه من قضية التصوف كان هو الإمام ابن تيمية . ومع أن ابن تيمية قد اعتبر الحلاج زنديقا مؤكدا دعواه هذه بإخراج الجنيد للحلاج من حلقته (وقد نشأ الحلاج فى حلقة الجنيد) إلا أنه اتخذ موقفا وسطا بين الذين يحسبون المتصوفة خارجين عن السنة وأولئك الذين يظنونهم أفضل الطرق . قال الإمام : « الصواب أنهم قوم يجتهدون فى طاعة الله ، فمنهم المذنب والتقى وقد صار الصوفية ثلاث طبقات : صوفية الحقائق ، وصوفية الأرزاق ، وصوفية الرسوم ـ أى الشكليون » كما أقر ابن تيمية بكرامات الأولياء دون أن يجعل لهم مرتبة فوق مرتبة الأنبياء ، ودون أن يحسب خرافات أهل السحر ، والخوارق ، وعلم الغيب ضربا من الكرامات ويقول ابن تيمية : إن الرجل لو طار فى الهواء ومشى على الماء لم يثبت له ولاية ولا إسلام حتى ينظر وقوفه على الأمر والنهى » (الفتاوى الكبرى) كما استنكر ابن تيمية الاستغاثة بالأولياء لأن الذى يستغاث به هو الله : « إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم إن كنتم صادقين » (الأعراف ١١٤) ، « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ماتدعوا فله الأسماء الحسنى » (الإسراء ١١٠) كما نهى عن التقرب إلى الله بالموتى ، فالتقرب بالأولياء واجب إن كان تقربا بالاهتداء بهم وانتهاج مناهجهم لاتقرب عبادة . وفى هذا يقول ابن تيمية إن « من اعتقد أن فى النذر للقبور نفعا أو أجرا فهو ضال جاهل » وكذلك أنكر جعل القبور محجات مستشهدا بما جاء فى الصحيحين عن عائشة : « لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجدا » وقد روى هذا الحديث الشريف عن رسول الله (ص) عند موته

ولهذا دفن فى حجرة عائشة حتى لايصبح قبره مزارا . وظلت الروضة النبوية منفصلة عن مسجد الرسول (ص) لايدخلها أحد ، ولايتمسح شخص بقبره حتى عهد الوليد بن عبد الملك . ومن جانب آخر شكك ابن تيمية فى مقولة المتصوفة حول النبى الجوال ، نبى الله الخضر ، ففى قول الإمام المجتهد إن الخضر هذا إما ظن أو حقيقة فإن كان ظنا فالظنون أوهام ، وإن كان حقيقة فلاشك أنه قد مات ، فالحى الدائم الذى لايموت هو الله . ولم يقف إمام أهل السلف عند هذا بل بلغت غضبته على شعوذة وأوهام الصوفية ذروتها فى كتابه (الفرقان بين أولياء الرحمة وأولياء الشيطان) والذى خص فيه الرفاعية بنصيب كبير .

ولم يكن الثقاة من المتصوفة أقل إدراكا من الفقهاء لأمر الخرافات التى انسابت إلى جسمهم . فالجنيد ، مثلا يقسم الصوفية إلى طبقات ست هى : « الأولياء وأهل المعانى ، وأهل الصفاء ، وأهل الخطوة يظهرون ويغيبون ، أما الطائفة السادسة فلا يؤبه لأقوالهم ، ولايشار لأمثالهم فهم بين الخطأ والصواب ، وهم أهل الكف الحجاب » . كما أن السراج قد أنكر على المتصوفة دعاوى الاتحاد والحلول وتفضيل الأولياء على الأنبياء ، ورفع التكاليف . وقد ذهب هذا المذهب المؤرخ العربى الموسوعى ابن النديم حين ذكر فى الفهرست أن المتصوفة طوائف أعلاها السياح والزهاد ، ومنهم العباد ، وآخرهم المتكلمين على الخطرات والوساوس . وقد عرفنا فى آخريات أيامنا كثرا من أهل الكف ، وأكثر منهم من المتكلمين على الوساوس والخطرات .

التصوف .. والاكتئاب الجماعى :

ولاشك فى أن مظاهر الانحراف التى غشيت التصوف الإسلامى منذ نهاية القرن الثالث الهجرى وبلغت ذروتها فى العصرين الأيوبى والمملوكى كانت انعكاسا لوضع اجتماعى واقتصادى متردٍ .. فهى فى جانب منها محاولة من البؤساء الذين مزقهم الإحباط للهروب من واقعهم المنكود ، وهى فى جانب آخر مؤامرة مقصودة من جانب الحاكمين وأياديهم بين أدعياء التصوف لإلهاء الناس عن قسوة المعاناة بإدمان التصوف . وقد وصف واحد من كبار أساتذة التأريخ الإسلامى المعاصرين (الدكتور حسين مؤنس) هذا اللون من التصوف الإسلامى بأنه وصفة شعبية لمعالجة حالة اكتئاب جماعى ، فإن كان الموسرون قد وجدوا ما يخرجهم من حالة الاكتئاب هذه بالانغماس فى الخمور ، والقيان والغلمان ، فإن البؤساء لم يكن فى مقدورهم إلا الانغماس فى ما يلهيهم عن واقعهم الكالح . فالتصوف - حسب قول الدكتور المؤرخ - نتاج طبيعى « للظروف السياسية والاجتماعية السيئة التى عاشت فيها شعوب أمة الإسلام من منتصف العهد الراشدى وهى ظروف جعلت تسوء عاما بعد عام فإن كان المسلمون أنصاف تعساء فى العصر الأموى فقد أصبحوا تعساء فى العصر العباسى الأول ، وتعساء بؤساء فى العصر العباسى الثانى ، فتعساء بؤساء فقراء إلى بداية العصر العثمانى ، ثم

بؤساء فقراء أشقياء بلا أمل فى النجاة إلى مطالع العهد الحديث » (مجلة أكتوبر ١٩٨٤/٦/١٠) .

وإزاء بروز هذا التصوف المسبوه والذى كثيرا ما غض عنه الحاكمون الطرف ، مع كل ما صحبه من إباحة ، لا لسبب إلا لإلهاء الناس به عن واقعهم المعيشى ، لم يكن غريبا أن يصبح التصوف معبرا للدروشة والشعوذة ، بل الفسوق وكانت قمة هذا الفسوق هى طوائف الحشاشين من دراويش الشام الأناضول ، مثل القلندرية ، والحيدرية . وقد ذهب الأخيرون مع قولهم بحرمة الخمر ، إلى تحليل المخدرات ومنادمة الغلمان . وكانوا يسمون الحشيش الأخضر مدامة حيدر وحيدر هذا هو شيخهم . يقول شاعرهم محمد الدمشقى :

دع الخمر واشرب من مدامة حيدر
معنبرة خضراء مثل الزبرجد
يعاطيكها ظبى من الترك أغيد
يميس على غصن من البان أملد
هى البكر لم تنكح بماء سحابة
ولا عصرت يوما برجل ولايد
ولا نص فى تحريمها عند مالك
ولاحد عند الشافعى وأحمد

أما التصوف النفاق وتصوف الدروشة والطفيلية ، أو ما أسماه ابن تيمية تصوف الاستنزاف والرسوم فقد أصبح ظاهرة ملازمة للمجتمع الإسلامى فى كل الفترات التى انحط فيها ذلك المجتمع إلى وهاد الجمود الفكرى حتى ضاع آهله فى غيابات الكرى ، أو غشيتهم جائحه من طغيان السلاطين حملت الناس معها على الانخذال الخانع والصمت الحرون وهم على الذل يقيمون . وكثيرا ما انجرف فى هذا التصوف رجال صادقون ظنوا بأنهم قد أصبحوا بتصوفهم هذا فرقة ناجية ، وهم لايدركون بأن جوهر الهروب إلى الله عند المتصوفة الأول كان هو النضال ضد النفس وضد الطغيان والبهتان فى وقت معا .. طغيان الحكام ، وبهتان الفقهاء . فلو كانت كل مكابدة المتصوف هى الإيغال فى التعبد الشكلى لكان هذا المتصوف إلى الضلالة أقرب إذا لم يأمر بالمعروف ولم ينه عن المنكر ، لأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو « القطب الأعظم فى الدين » . وقد روى عن عبد الله بن مسعود أنه عندما وفد إلى الكوفة غشى مسجدا فرأى حلقا يسبحون مائة ويكبرون مائة ويحمدون مائة فقال : « ياقوم والله لأنتم على ملة هى أهدى من ملة رسول الله أو مقتحمو باب ضلالة » .

فى ظل هذا الواقع الاجتماعى المتردى استشرى التصوف الطفيلى والذى يتمثل فى لبس المرقعات ، والتبطل ، والرسوم التى لامعنى وراءها ، والصراخات الخرساء التى لاتصدر إلا ممن بهم مس . وازدهر هذا اللون من التصوف أكثر ما ازدهر ، فى عهد الأيوبيين بمصر والذين أنشأوا لهم دارا أسموها « خانقاه » وجعلوا لهم نقيبا

نسبوه إلى أبى بكر الصديق ولذا عرفت أسرة هؤلاء النقباء بالبكرية . وقد وصف الدكتور زكى مبارك هذا اللون من التصوف الطفيلى « بفضيلة الفارغين » فالزهد أن تترك بعض ما تملك ، والعفاف أن تكون عند القدرة مسيطرا على هواك . إنما أولئك الدراويش الذين لايقدرون على فسق أو زيغ فهم طفيليون فى عالم الأخلاق » . إن الذى لايملك شيئا لايستطيع أن يزهد فيه ، كما أن الذى لايستطيع اقتناء شىء لايملك أن يدعى الاستغناء عنه .

هذا هو مبلغ إلماحنا العابر لتاريخ التصوف الإسلامى وعلنا نقف بعد هذه اللمحات التأريخية عند المعلمين البارزين اللذين انتقينا من بين المتصوفة ألا وهما الحلاج وابن عربى .

الحلاج .. صوفى العامة :

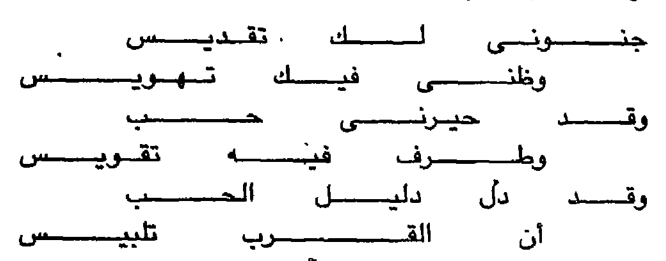
ظهر الحلاج فى عهد بؤس وبلوى تماما كآخر أيام النميرى بالسودان . فقد كان ذلك العهد عهد قحط وقنوط ، وعهد ثورة تختمر ، وعهد دولة تترنح ، وبين المستضعفين فى ذلك العهد عاش الحلاج يهيم فى الأزقة ، ويتوسد الغبراء أمام حوانيت بغداد مع الفقراء والمساكين وأبناء السبيل ، فذعر منه الحاكمون ، واستنكر ذياع الفقهاء . كانت مواجيد الحلاج الفوارة هى حديث الناس ، كما أصبحت شطحاته المبهمة أقاصيص المجالس . ويعرف السراج المواجيد بأنها « عبارة مستغرقة فى وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته » . بيد أن تحامل الحكام على الحلاج لم يكن بسبب مواجيده وشطحاته وإنما لخطراته وإيماءاته التى كان يصفع بها الحكام والفقهاء على السواء . ففى ذلك الجو المكفهر أقدم حامد بن عباس وزير الدولة على اعتقال الحلاج حتى يلهى الناس عما هم فيه من ضنك بأنباء مصرعه وحتى يصبح قتله عبرة لمن عداه . فقبض على الحلاج وإمعانا فى التشفى صلب ثم حرق وذريت جثته رمادا فى نهر دجلة ، علما بأن الرسول (ص) قد نهى عن المثلى ولو بكلب عقور . وما اهتز الحلاج عند صلبه ، فقد كان صادقا فى وجده ، بل قال : « هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى تقربا إليك فاغفر لهم ، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لى لما فعلوا مافعلوا ، ولو سترت عنى ماسترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت » . كانت شجاعته هى شجاعة الصوفى المستغرق فى مواجيده ، والذى تستوى عنده الحياة والموت ، فعند هؤلاء لايعنى الموت أكثر من انتقال من مكان إلى آخر . ولمثل هذا ذهب واحد من انداد الحلاج هو السهروردى المقتول عندما لقى مصرعه بأمر صلاح الدين الأيوبى :

قل لأصحابى رأونى ميتا ... فبكونى إذ رأونى حزنا
لاتظنونى بأنى ميت ... ليس ذا الميت والله أنا
فاخلعوا الأنفس من أجسادها ... فترون الحق حقا بيننا

لاترعكم سكرة الموت فما
هي إلا انتقال من هنا

واختفى ذكر الحلاج بعد موته بسبب من ذلك الرعب الذى ولج فى النفوس ، حتى إن اسمه أزيل من بين طبقات الصوفية ، دون أن يشفع له دوره فى نشر الإسلام فى الهند ، فقد نما الإسلام وترعرع فى إقليم كجرات فى حلقات الحلاج ، تماما كما انتشر الإسلام فى جزر المالديف فى حلقات مالك بن دينار . اختفى ذكر الحلاج ومؤلفاته لقرون حتى أعادها إلى الحياة المستشرقون الذين انهمكوا فى دراسة التصوف الإسلامى مثل البروفيسور نكلسون أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة كامبردج والذى قدم لنا كتاب اللمع لأبى السراج ، واسين بلاثيوس الأسبانى الذى كشف لنا عن وجه جديد لمحيى الدين بن عربى بعيدا عن غلواء الفقهاء الذين كفروا الشيخ محيى الدين ، ولوى ما سينيون الذى اكتشف الحلاج من جديد ، وبدرس الدنماركى الذى أخرج لنا كتاب طبقات الصوفية للعالم المحدث أبى عبد الرحمن السلمى بعد أن ظل الكتاب محفوظا عبر السنوات فى خزانة بايزيد باسطنبول .

كتب ماسينيون كتابه الفريد (عذاب الحلاج) (La Passion dal Hallaj) كما ترجم له كتاب (الطواسين) والطواسين جمع بين حرفى الطاء والسين . ويشير الحرف الأول منهما إلى الطهارة (أى طهارة الأزل) كما يشير الحرف الثانى إلى السناء (أى التجلى المطلق) . وينقسم الكتاب إلى عدة طواسين مثل طاسين الراج ، وطاسين القلم ، وطاسين الصفوة ، يتقدمها جميعا طاسين النبوة الذى يكشف عن إيمان الحلاج بالله ورسوله ، كما يعبر عن زرايته بالفقهاء الذين يكتمون الحق . يقول الحلاج عن النبى (ص) : « ما أخبر إلا عن بصيرته ، ولا أمر بسنته إلا عن حق سيرته ، حضر فأحضر ، وأبصر فخبر . ما عرفه عارف إلا جهل وصفه . « والذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » ؟ (البقرة ١٤٦) وكما لم يقدح الحلاج فى النبوة لم ينكر أو يتنكر للأحدية ، فمعاناته النفسية كلها كانت معاناة من يسعى للاقتراب من الله وهو يدرك بأن القربى لاتقود إلا إلى حيرة حول كنه الذات والصفات تكاد تقارب التلبيس :


جنوني لك تقديس
وظني فيك تهويس
وقد حيرني حب
وطرف فيه تقويس
وقد دل دليل الحب
أن القرب تلبيس

إن عماد فلسفة الحلاج هو أن معرفة الحقيقة لاتجيء بالعبادة المظهرية وإنما تجيء بالخلوص والطهر الداخلى ، فبالخلوص وحده يتحقق التجلى الذى لاتعرفه العامة ، ولايقدر عليه إلا الذين يملكون قهر نفوسهم . كما أنها لاتجيء بالإيمان وحده لأن من « طلب الحق بالإيمان كمن طلب الشمس بنور المواكب » . ومع هذا فقد كان

الحلاج يدرك أن هذا التجلى لايقود إلا إلى حيرة :

رأيت ربى بعين قلبى
فقلت من أنت ؟ قال أنت
فليس للأين منك أين
وليس أين بحيث أنت
وليس للدهر عنك وهم
فليعلم الوهم أين أنت
أنت الذى حزت كل أين
بنحو لا أين ، فأين أنت

ولامرية فى أن الذى يقرأ الطواسين قراءة تنفذ إلى ماوراء الكلمات يغمره إحساس عميق بأن خطرات الحلاج كلها تعكس يقينا يعتوره شك ، وشكا يفضى إلى يقين . ومع ذلك فإن ما أسماه ماسينيون بعذاب الحلاج الصوفى هو ، فى حقيقته ، موجدة فيلسوف ، ومأساة ثائر ، وعناء طالب حقيقة . موجدة فيلسوف أقض مضجعه الجهل بكنه الوجود . ومأساة ثائر انحدر من صلب المستضعفين وأمام أعينهم مات كما تموت الكلاب الضالة .. وعناء طالب حقيقة أضناه الظمأ فأخذ يلهث وراء سراب حسبه ماء .. فصوفى ماسينيون المعذب هو نسيج من كل هذا .

وإن كان ماسينيون قد جلا عن فكر الحلاج كل الأدران التى لحقت به من الأعداء والغرماء على السواء ، إلا أن رجالا آخرين من أبناء ملته قد نهضوا لإحلاله المكان اللائق به فى التأريخ الإسلامى . ومن هؤلاء الأستاذ طه عبد الباقى سرور فى كتابه (الحلاج شهيد التصوف الإسلامى) . ومنهم الشاعر المبدع صلاح عبد الصبور فى مسرحيته الشعرية مأساة الحلاج ، ذهب سرور مذهب المؤرخ المحقق إلا أن صلاحا ـ طيب الله ثراه ـ رأى فى الحلاج ، دون أن يقول ، مارتن لوثر المسلمين .. داعية التطهر ، ورائد التجديد . كما أجاد عبد الصبور فى تصويره لمأساة الحلاج فى إطارها التأريخى والسياسى الحقيقى ، إطار النضال من أجل المستضعفين والصراع مع ملوك القحط الذين أهلكوا الحرث والنسل فصرف الله وجهه عنهم :

جنود القحط جيش الشر والنقمة
يقود خطاهمو إبليس وهو وزير ملك القحط
وليس القتل والتدجيل والسرق
وليس خيانة الأصحاب والملق
سوى بعض رعايا القحط ، جند وزيره إبليس
تعالى الله ، قد يأنف أن ينظر فى مرآتنا ذاته
فيصرف وجهه عنا .

تلك هى مأساة الصوفى الذى سعى لليقين بالشك فما زاده اليقين إلا حيرة .. ومأساة الثائر الذى جاء من حماة الفقر كآلاف من كانوا يولدون فى تلك الأيام الغرثى

الصوادى ، ثم ذهب مبغيا عليه بأمر وزير عاطل يدى حامد بن عباس ، فكم منكم يذكر حامد بن عباس هذا ؟

أنا رجل من غمار الموالى فقير الأرومة والمنبت
فلا حسبى ينتمى للسماء ولا رفعتنى لها ثروتى
وأنى كآلاف من يولدون بآلاف أيام هذا الوجود
لأن فقيرا بذات مساء سعى نحو حضن فقيرة
وأطفأ فيها مرارة أيامه القاسية
نموت كآلاف من يكبرون ويسقون ماء المطر
لهثت وراء العلوم سنينا ككلب يشم راوئح صيد
فيتبعها ثم يحتال حتى ينال إليها سبيلا فيركض ، وينقض
فلم يسعد العلم قلبى ، بل زادنى حيرة واجفة بكيت لها وارتجفت

ابن عربى .. أرستقراطى المفكرين :

إن كانت خطرات الحلاج وشطحاته ، فيما يدعون ، هى التى حملت الغلاة والبغاة على قتله وذرو جسمه رمادا فى قاع دجلة فإن ما حاق بمحيى الدين بن عربى من ظلم فاحش لم يكن إلا انعكاسا لغيرة فقهاء شانئين ، ولهوس جهال بؤساء حسبوا أن اليقين المطلق هو ما ألفته نفوسهم . وبين ابن عربى والحلاج بون شاسع ، فالحلاج حكيم العامة وابن عربى أرستقراطى المفكرين .. والحلاج رجل الخطرة والإيماءة وابن عربى صاحب الفكر المعقد الذى تعانى فى فهمه العامة والخاصة .. والحلاج مولوى يقتحم النار وثغره باسم ، وابن عربى مفكر يتحسب المطاعن فيعد لكل اتهام دفاعا . ومع هذا فإن ابن عربى واحد من أكثر المتصوفة الذين أثروا الفكر الصوفى الإسلامى بتنوع مباحثه ، وجرأة موافقة ، وسياحاته التى دفعته للاغتراف من فيض كل ينبوع فكرى ، فكان بحق ، فريد عصره . على أن الذى يدفعنا للحديث عن ابن عربى ليس هو فقط مكانته المتميزة بين متصوفة الإسلام بل أيضا الظلم الوبيل الذى حاق به على أيامنا هذه . وأين ؟ فى مصر موئل التسامح الدينى والفكرى على مر العصور .. ! وما كنا لنقف عند تلك الحملة لولا أنها تمثل إفرازا مرضيا لظاهرة الارتداد الحضارى والذى اصطلح الناس على تسميته « بالصحوة الإسلامية » فالصحوة الحضارية تعيد الناس فى الجانب القيمى إلى مدينة الرسول ، وتعيدهم فى الجانب الدهرى إلى عهد النور ، عهد المأمون الملك الشمس لا إلى عهود الطغيان المملوكى ، وعماهات الديلم . فمثل تلك الصحوة ليست فى حقيقة الأمر إلا مؤامرة هدامة ضد الحضارة ، ومسعى ارتداديا لهزيمة الإسلام من داخله باسم الإسلام .

ويذكر من يذكر حملة المشعوذين فى مصر ، على عهد السادات ، وهم يطالبون بمصادرة كتب ابن عربى وحرقها وقد اختفت بالفعل مؤلفات الشيخ محيى الدين ، خاصة مؤلفه العظيم الفتوحات المكية ، من حوانيت الوراقين بمصر فترة من الزمن ،

بعد أن كانت تحتل مكانها فى كبريات المكتبات طيلة هذا القرن . ولعل هذا يصور لنا وهاد الجهل التى قادنا إليها « الصحويون » من خوارج هذا العصر بأطفالهم الملتحين ، وأشياخهم الذين جاءوا من وراء التاريخ يدعون للتكفير والهجرة . ولو كان هؤلاء وأولئك يملكون الحد الأدنى من الحس التاريخى لأدركوا أن الله لم يحفظ الإسلام الحضارى إلا بحفظه لمصر ، وما حفظ الله مصر إلا بحفظه لعلمائها الأجلاء الذين أثروا الفكر الإسلامى بالحوار والمناظرة ، والبحث والجدل ، والتنقيب الدءوب الفاحص عن مكنون التراث ، بمناهج العصر النقدية التى لاتقبل المسلمات المنحدرة من عهود ارتج فيها باب الاجتهاد . لقد حفظ الإسلام مجددو عصر النهضة مثل الإمام عبده وصحبه وحوارييه باجتهادهم المبدع فى الفقه الإسلامى بعد أن ران عليه ركود رتيب .. وحفظه جيل الرواد : محمد حسين هيكل وطه حسين وعباس العقاد وأحمد أمين وزكى مبارك بمباحثهم الموضوعية فى التأريخ الإسلامى الذى اختلطت فيه الحقيقة بالأباطيل . فمن هؤلاء الفطاحل خبرنا انتهازية بعض قدامى الفقهاء الذين أحلوا كل محرم للسلاطين .. ومنهم استكشفنا جوانب من الفساد الذى استشرى فى جسد الأمة الإسلامية وفت من عضدها . ومن دراساتهم تفتحت بصائرنا على صراع السلطة باسم الدين . وقد أتاح جو الحرية ذلك لواحد منهم أن يذهب فى دراسته إلى التشكيك فى أخلاق حجة الإسلام الغزالى فى رسالة مشهورة نال بها أعلى الرتب العلمية على يد واحد من علماء مصر الأجلاء ، ونشير إلى رسالة زكى مبارك « الأخلاق عند الغزالى » التى نال بها درجة الدكتوراه الأولى على يد الدكتور منصور فهمى . ولم نسمع يومذاك أن زكى مبارك قد حصب فى الطرقات ، كما حصب الأشعرية من قبل العلماء الذين تصدوا للغزالى بالنقد ، بل إن علماء مصر تناولوا اجتهاداته تلك بالرد العلمى الهادىء على صفحات الصحف كمقالات الشيخ الدجوى بالمقطم ، وكان ذلك فى عام ١٩٢٤ قبل مايربو على ستين عاما وقعت فيها حروب ، واستقلت شعوب ، ورفعت رايات لحرية الرأى وحرية التعبير حتى فى بلاد كانت تعيش خارج التأريخ . وعاد نفس الرجل بعد اثنى عشر عاما ليقدم رسالة ثانية للدكتوراه هى التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق ، شغل نفسه فى إعدادها وهو ينفق ، كمال قال ، من الجهد والعافية « مالو ابتلى بمثلها أصبر الصابرين وأشجع الشجعان لألقى السيف وطوى اللواء » . وبالرغم من إنصافه للغزالى فإنه كان أشد قسوة على المتصوفة فى رسالته الثانية ، ومع هذا أجازه ثلاثة من علماء مصر الأجلاء بدرجة رفيعة وكان من بين ثلاثتهم الشيخ مصطفى عبد الرازق . وعلنا نذهب أبعد من هذا لنقول بأن تلك الحرية الفكرية المتراحبة قد أتاحت لرجل مثل الدكتور إسماعيل مظهر أن يكتب على صفحات إحدى الحوليات مقالا بعنوان « لماذا أنا ملحد » ؟ فيرد عليه شيخ أزهرى بالضرب بل بمقال عالم مستوثق عنوانه « ولماذا أنا مسلم ؟ » أو لايرى الناس إلى أين قادت الناس هذه « الصحوة » المدعاة . فلو كان إسلاميو مصر يومذاك مثل أولئك الذين خرجوا يطالبون بإحراق « الفتوحات المكية » فى النصف الثانى من القرن العشرين لما بقى لنا ـ علم الله ـ من حضارة الإسلام إلا اللحى .

ونعود إلى شيخنا محيى الدين لنقول بان الرجل نشأ هو الآخر بالمغرب العربى فى عهد محنة ، هى المحنة الأندلسية . كما عايش فى الشرق محنة ثانية هى محنة الحروب الصليبية . وكان ابن عربى يتنقل من المغرب إلى مصر ، فمكة ثم الشام دارسا وباحثا ومعلما ، وخلال هذه السياحة التى ما ابتغى منها غير العلم كتب ابن عربى فى التصوف ، وفى التاريخ وفى الشعر وفى مواعظ الحكام . وكغيره من المتصوفة كان ابن عربى قاسيا على الفقهاء وعلى منهجهم النقلى . ويقول ابن عربى عن هؤلاء الفقهاء : « أخذتم علمكم ميتا عن حى وأخذنا علمنا عن الحى الذى لايموت . يقول أمثالنا : حدثنى قلبى عن ربى وأنتم تقولون : حدثنى فلا، وأين هو ؟ قالوا مات . عن فلان ، وأين هو ؟ قالوا مات » .

وفى خلال سياحاته هذه كتب ابن عربى سفره الخالد « الفتوحات المكية » وهو كتاب يجم بين الحكمة والخرافة ، وبين الحقائق والأوهام ، وبين البحث الفلسفى الرائع حول الذات والصفات والشطحات الملهمة التى تهز النبض ولكنها لاتخضع للتحليل المنطقى . ويجمع أغلب المحققين على أن الفتوحات المكية قد أثرت تأثيرا بالغا على دانتى إليقرى وكتابه الكوميديا الإلهية الذى يكاد يتمثل فيه الفتوحات فالفتوحات ليست بالسفر الذى يقرأ فيه الناس ظاهر الكلم ، ولا الكتاب الذى تختزل منه العبارات بعيدا عن سياقها الفلسفى العام ، ويقول الدكتور زكى مبارك فى هذا السفر العظيم إنه « يمتاز بميزة عجيبة هى أنه لايشغلك بالألفاظ وإنما يشغلك بالمعانى ، ففى كل صفحة من كتبه معركة عقلية ، فالقوة البيانية عنده قوة فكر لاتهويل » وهذا هو الذى عجز التتار فى هذا عن أن يفهموه فطالبوا بإحراق مؤلفات ابن عربى وقد أفاض ابن عربى فى الحديث عن الأولياء والأقطاب وذهب لادعاء كبير يقول : « لا أعرف فى عصرى هذا أحدا تحقق بمقام العبودية مثلى وذلك لأنى بلغت فى مقام العبودية الغاية بحكم الإرث لرسول الله (ص) فأنا العبد المحض الخالص الذى لايعرف للربوبية على أحد من العالم طمعا وقد منحنى الله تعالى هذا المقام هبة ولم أنله بعمل وإنما هو اختصاص إلهى » . كما زعم بأنه شاهد خاتم النبوة وقد كشف له بمدينة فاس ، ومضى ابن عربى خطوة أبعد فى كتابه « فصوص الحكم » وهو خاتمة أعماله ، بل هو الكتاب الذى دفع بعض الفقهاء إلى تكفيره ، للقول بأنه أبرز ذلك الكتاب كما حدده له الرسول (ص) من غير زيادة ولانقصان . يقول ابن عربى : « إنى رأيت رسول الله (ص) .. وبيده كتاب فقال لى : هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به ، فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله ولأولى الأمر منا كما أمرنا . فحققت الأمنية وأخلصت النية إلى إبراز هذا الكتاب كما حدده لى رسول الله (ص) من غير زيادة ولانقصان . فمن الله فاسمعوا ، وإلى الله فارجعوا » . وكأن ابن عربى كان يتوقع أن يثير كتابه ذلك ثائرة الفقهاء فأضاف بأن كتابه ذلك ليس وحيا فقد انقطع الوحى بعد محمد (ص) ولكنه إملاء إلهى ، وإلقاء ربانى ، أونفث روحانى فى روع كيانى » .

وكما أتاح لنا المستشرق الفرنسي لوى ماسينيون أن نطل على الحلاج من نافذة حديدة ، فتح لما مستشرق آخر هو أسين بلاثيوس طاقات من الضوء على أفكار ابن

عربى . وقد توفر بلاثيوس على دراسة علماء الإسلام من أهل المغرب والأندلس مثل ابن حزم وابن رشد ، وابن عربى .

●●●

وقد سعى بلاثيوس ، شأن أغلب المستشرقين ، لا لأن يجد نظائر لأفكار الشيخ محيى الدين فى التصوف المسيحى وانما ليتلمس أثرا لذلك التصوف المسيحى فى مناهج ابن عربى وأفكاره ، خاصة أفكاره حول توحيد اللاهوت والناسوت عبر التجلى والمكاشفة ، والمشاهدة ، تماما كما حاول ماسينيون أن يتلمس أثرا للمجوسية (عبادة النار) والهندوكية (تطهير النار) فى أفكار الحلاج عن النار والتجلى الربانى . فالحلاج يقول فى واحد من طواسينه مثلا : « أعلم ، من أهل النار أناسا أفضل من كثير من أهل الجنة أدخلهم دار الشقاء ليتجلى عليهم فيها فيكون محل نظره من الأشقياء وهذا سر غريب وأمر عجيب فيفعل ما يشاء ويحكم مايريد » . بيد أن الذى هو أقرب للمنطق أن يكون الحلاج قد تأثر بالقرآن الذى تعلمه وعلمه وحاول أن يحيا معانيه بوجدانه أكثر من تأثره بتجاربه فى الهند : « فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله آنس من جانب الطور نارا فقال لأهله امكثوا إنى آنست نارا لعلى آتيكم منها بخبر أو جذوة من النار لعلكم تصطلون . فلما آتاها نودى من شاطىء الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن ياموسى إنى أنا الله رب العالمين » (القصص ٢٩ ، ٣٠) .

●●●

مهما يكن من أمر فقد ذهب بلاثيوس للزعم بأن المكاشفة عند ابن عربى هى نظير للرؤيا المسيحية « Apocalypse » ولاتعنى الرؤيا أكثر من أن الوجود يمنع المرء من رؤية الجلال الإلهى ولهذا فلاسبيل للمشاهدة إلا بالهرب من عالم المحسوسات بترويض النفس رياضة تسمو فيها عن عالم الإنسان .. أما التجلى فهو الآخر نظير .. فى حسبان بلاثيوس ، لفكرة الإشراف المسيحى « PHOTISMOS »والإشراف هو النور الإلهى الذى يغمر النفس المتطهرة ، وينير القلب الطهور مما يجعله يشاهد الحق فى الخلق ، وهذا هو جوهر فكرة الاتحاد (وحدة الوجود) عند ابن عربى . يقول الشيخ محيى الدين :

يالخالق الأشياء فى نفسه
أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما ينتهى كونه
فيك فأنت الضيق الواسع

وقد تناول الدكتور بدوى أفكار بلاثيوس هذه بتحليل عميق ليثبت ما فيها من اشتطاط ، لأنها تتلمس النظائر والأشباه استنادا إلى قسمات عامة نجدها فى كل دين .. ومع هذا فقد أشاد بدوى بموضوعية المؤلف الأسبانى وعمقه فقد كان « بارع التحليل ، عميق الفهم ، يستقصى أطراف الموضوع ، ويملك ناصية البحث » ..

وعلى أى فمع إيمان ابن عربى بفكرة الاتحاد لم يذهب مذهب الحلاج فى القول بالحلول ، فالاتحاد هو شيوع الألوهية فى الوجود كله (وحدة الوجود) والحلول هو نزول الإله فى شخص معين لأمد معين .. وكشأن ابن عربى دوما فى الحيطة والحذر أراد ألا يترك منفذا لاتهام فقال فى الفتوحات .

فانظروا فى تبصروا
حكمة الحق حكمتى
لا تقل باتحادنا
فتكذبك نشأتى
انا ان كنت بيته
فهو بالشرع قبلتى

وقد حمل ابن عربى إيمانُه بوحدة الوجود إلى القول باتحاد الأديان كلها فى الجوهر حتى الوثنى منها .. وكانت هذه أيضا فجوة أخرى نفذ منها الفقهاء إلى فكر ابن عربى ليتهموه بالزندقة والكفر .. قالَ الشيخ محيى الدين :

لقد صار قلبى قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لا وِثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالحب دينى وإيمانى

ولم يكن ابن عربى وحده فى هذا المضمار ، فكثير من المتصوفة الذين يؤمنون بوحدة الوجود قالوا معه بالوحدة الجوهرية بين الأديان .. ومن هؤلاء المتصوفة عمر بن الفارض الذى أنكر التعصب للأديان وهو يقول .

وما عقد الزنار حولى سوى يدى
فإن حل بالإقرار بى فهى حلت
وإن نادى بالتنزيل محراب مسجد
فما بار بالإنجيل هيكل معبد

وأســـفار تـــوراة الكـــليم لقــومه
يـنـــاجى بـــها الأحـــبار فى كل ليلة
وإن خــر للأحـــجار فـــى البيت عــاكف
فــلا وجـــه للإنـــكار بالعصـــبية

هكذا كشف ابن عربى عن مقتله للفقهاء الذين ما عناهم النفاذ وراء ظاهر الكلمات ، وكانت هذه هى أيضا محنة الفلاسفة والمتكلمة من أهل الدراية مع الفقهاء من أهل الرواية ، وهكذا انهالت الاتهامات على ابن عربى بَدءا بالفسوق وانتهاء بالتكفير . فكتب مثلا برهان الدين البقاعى كتابه الركيك : (تنبيه الغبى بتكفير عمر بن الفارض وابن عربى) مدعيا فيه أن كل ما جاء فى (فصوص الحكم) يكفر ابن عربى ، وأنه « إلى الهاوية مالا ومآبا » . والبقاعى هذا واحد من سخفاء الفقهاء الذين تناسلوا فى العصر الأيوبى وكانوا رموزا لمحنة الإسلام الفكرية ، ولهذا فلم ندهش عندما تصدى له فقيه مرموق هو الشيخ عبد الوهاب الشعرانى ليضعه فى مواعينه . كتب الشعرانى فى كتابه الجامع (اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر) متناولا فيه محاسن محيى الدين إلا أنه خص الشيخ محيى الدين بكتاب آخر هو : (تنبيه الغبى فى تبرئة ابن العربى) . وحسب الشعرانى أن الاتهامات الظالمة التى تساقطت من كل صوب على الشيخ محيى الدين إنما هى انعكاس لمحن أمة لاتعرف الخلاف فى الرأى ، بل إن أدنى تهمة عند متعارضيها هى الكفر والمروق . يقول الشعرانى : « وإنما ذكرنا لك يا أخى محن هذه الأمة من المتقدمين والمتأخرين تأنيسا لك لتقبل على مطالعة كتب الصوفية لاسيما الشيخ محيى الدين لأن هؤلاء الأئمة ثناؤهم عندنا كالمسك الأذفر فكما لايقدح فى كمالهم ماقيل فيهم لايقدح ماقيل فى كمال الشيخ محيى الدين » .

بيد أن التهجم الظالم على ابن عربى لم يقف عند عوام الفقهاء مثل البقاعى وإنما تعداهم إلى غيرهم من الثقاة ، فقد بلغت اتهامات ابن عربى بالفسوق درجتها القصوى عندما وصفه العز بن عبد السلام « بالشيخ المقبوح الذى أحل كل فرج » . والعز عالم جليل ، وفقيه فهامة ، وهو ، بجانب هذا ، مناضل صنديد مالانت له قناة أمام الطغيان المملوكى حتى إن السيوطى روى عن الظاهر بيبرس مقالته يوم وفاة العز « والله ما استقر ملكى إلا الآن » (حسن المحاضرة) . إلا أن ذلك الوصف الغليظ لابن العربى ، وذلك الحكم الظالم عليه والذى لايسنده دليل هو واحد من زلات العز التى لاتغتفر ، بل هو قذف يوجب الحد .

فما الذى حمل العالم العملاق والذى نحسبه واحدا من النجوم النيرة التى أنارت تلك العتمة التى رانت على الفكر الإسلامى بعد سقوط الدولة العباسية حتى العصرين الأيوبى والمملوكى . مبلغ ظننا أن الغيرة قد لعبت دورا كبيرا فى هذا النزاع ، فقد كان ابن عربى كاتبا مكثرا ، ومحدثا بليغا ، وشاعرا مبدعا ، وداعيا جوالة . كان الفقهاء يشهدونه وهو يقطع القفار من بجاية وتلمسان إلى القاهرة فمكة ثم الشام يعلم ويبشر فتتزايد الحلقات من حوله ، وتدوى فى الآفاق أشعاره

وأفكاره ، وتسير الركبان بأحاديثه . وبدأ الفقهاء باتهامه بالزندقة والتأثر بالنصارى مع إدراكهم عداءه الجامح للصليبيين وتحريضه لسلاجقة الروم ضدهم ، بل وتحريمه زيارة بيت المقدس على المسلمين . فقد كتب الشيخ محيى الدين فى الفتوحات : « حجرنا فى هذا الزمان على الناس زيارة بيت المقدس والإقامة فيه لكونه فى يد الكفار ، فالولاية لهم والتحكم فى المسلمين ، والمسلمون معهم على أسوأ حالة » ثم أخذوا يتهمونه بالكفر بعد أن خرج على الناس بالفصوص ، إلا أن الشيخ لم ينخذل أمامهم بل كال لهم الصاع صاعين وأسماهم « فقهاء الحيض والتشويش » . فى ظل هذا الهوس المحموم لم ينتصف لابن عربى إلا قلة من الفقهاء منهم الشعرانى الذى أشرنا إليه ، وعلى رأسهم إمام المجتهدين ابن تيمية الذى استنكر اتهام ابن عربى بالكفر لأن ابن عربى يقر بالأمر والنهى والشرائع وإن كان « الناس لايفقهون حديثه » وكان ابن تيمية - شأنه دوما - أمينا فى تحليله ، عادلا فى أحكامه ، وبعيدا كل البعد عن غلواء المهووسين الذين كفروا كل مناهض لهم ولاغرو فابن تيمية هو القائل : « أول بدعة فى الإسلام هى التكفير » .

ولم تقف حملات الاتهام لابن عربى على الزندقة والتكفير بل شملت أيضا الفسوق وتحليل « كل فرج » كما أشرنا . وكانت هذه الاتهامات النابية نتيجة للقراءة المخطئة والمغرضة معا لغزليات ابن عربى . فقد كتب ابن عربى ديوانه المعروف (ترجمان الأشواق) يتغزل فيه فى ابنة لشيخ حل عليه بمكة . وقدم الشيخ محيى الدين للترجمان بأنه : « كان لهذا الشيخ ، رضى الله عنه ، بنت عذراء ، طفيلة هيفاء ، تقيد النظر ، وتزين المحاضر ، وتحير المناظر ، تسمى بالنظام ، وتلقب بعين الشمس . وفيها أنشد الشيخ :

مرضى من مريضة الأجفان
علـلانى بذكرها عللانى
من بنات الملوك من دار فرس
من أجل البلاد من أصبهان
هى بنت العراق بنت إمامى
وأنا ضدها سليل يمانى

ولا مرية فى أن الشيخ محيى الدين كان ، وهو ينظم قلائد شعره هذا ، مدركا للشكوك التى يمكن أن تدور حوله عند ذوى الخواطر الدنية ، فابتدر الديوان بالقول : « والله يعصم قارىء هذا الديوان ممن سبق خاطره إلى مالا يليق بالنفوس الأبية ، والهمم العلية ، المتعلقة بالأنوار السماوية » . فمحيى الدين وأضرابه من المتصوفة قوم سعوا لمشاهدة الحق فى الخلق ، فلا عجب فى أن يفتتن هؤلاء بالجمال ، لأن الله جميل يحب الجمال ، ومحيى الدين وأنداده من المتصوفة رجال وهبوا أنفسهم لغرس الحب فى ثنايا الأرض ، ومن أقمن من هؤلاء بالحب والعشق ؟ . ومحيى الدين وأكفاؤه ممن تساموا بأنفسهم عن الشهوات لايعرفون غير الهوى العذرى والعشق المطلق . وعل أهل السودان يذكرون من بين أساطير المتصوفة مايروى عن الشيخ فرح ود تكتوك عندما وفدت إليه فتاة بكر فارع فقبلها

على مشهد من الناس . وتقول الرواية إن الشيخ الصوفى العابد عندما شهد الدهشة تعترى بعض الوجوه تناول حية من جحرها ليقبلها ، هى الأخرى ، ويقول « البقدر على ده بقدر على داك » .

وعلى كل حال فلم تغن كل هذه الشروح والحواشى للترجمان فى إزالة ما علق بأذهان الكثيرين من المغرضين وغير المغرضين حول الشيخ محيى الدين ، فكتب كتابا آخر يرد على الفقهاء ، يبين فيه ماخفى عليهم ، أو أخفوه وهم يقرأون (الترجمان) . كتب الشيخ كتابه (الذخائر والأعلاق) ليؤكد فيه بأن ترجمانه هذا ليس بديوان نسيب ، أو كتاب غزل وتشبيب ، وإنما هو مبحث فى « المعارف الربانية ، والأنوار الإلهية ، والأسرار الروحانية » وأشار الشيخ محيى الدين فى (الذخائر) إلى ما ورد فى سورة التحريم حول نساء الرسول وهو يقول بأن حب الناس للنساء لأن الله حببهن إلى نبيه ، وما حب النبى لهن إلا بتحبيب الله إليه .

إلا أن هموم ابن العربى - أرستقراطى المفكرين - لم تكن كلها هموما معلقة بالروحانيات والربانيات ، كما لم تكن كل مؤلفاته مساجلات ومناظرات مع الفقهاء والعلماء . فالفتوحات المكية التى يتألق فيها الشيخ محيى الدين فى أساطيره الدينية ، ويتوهج فى أفكاره حول وحدة الوجود ، تضم أيضا بين دفاتها نماذج رائعة لوقفاته الجسور ، ومواعظه الجريئة للحكام . فبقدر ما كان الشيخ يقرع بكلماته القارصات الفقهاء المتكذبين ، كان أيضا ينتصف للمغلوبين وينهى الحاكمين عن المنكر بالقول الصارم ، والكلمة الشجاعة . ومن ذلك حديثه للملك الناصر صلاح الدين الذى أشرنا إليه فى فصل سابق . ومنه رسالته الى كيكلوس الأول صاحب بلاد الشمال (بلاد يونان) بعد انقسام مملكة صلاح الدين . كتب الشيخ لكيكلوس الأول بأسلوب مترفع متعال يقول : « وأنت يا هذا بلا شك من أئمة المسلمين وقد قلدك الله الأمر ، وأقامك نائباً فى بلاده ، ومتحكما بما توفق إليه فى عباده ، ووضع لك ميزانا مستقيما تقيمه فيهم ، وأوضح لك محجة بيضاء تمشى عليها وتدعوهم إليها . على هذا الشرط ولاك ، وعليه بايعناك ، فإن عدلت فلك ولهم ، وإن جرت فلهم وعليك . فاحذر أن أراك غدا بين أئمة المسلمين من أخسر الناس أعمالا ، الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا . ولا يكون شكرك لما أنعم الله به عليك من استواء ملكك بكفر النعم ، وإظهار المعاصى وتسليط نواب السوء بقوة سلطانك على الرعية الضعيفة فيتحكمون فيها بالجهالة والأغراض ، وأنت المسئول عن كل ذلك ، فياهذا ، قد أحسن الله عليك ، فأنت نائب الله فى خلقه ، وظله الممدود فى أرضه ، فانصف المظلوم من الظالم ولايغرنك أن الله وسع عليك سلطانك ، وسوى لك البلاد ومهدها مع إقامتك على المخالفة والجور وتعدى الحدود ، فإن ذلك الاتساع ، مع بقائك على مثل هذه الصفات ، إمهال من الحق لا إهمال . وما بينك وبين أن تقف بأعمالك إلا بلوغ الأجل المسمى ، وتصل إلى الدار التى سافر اليها أبوك وأجدادك ، ولاتكن من النادمين فإن الندم فى ذلك الوقت غير نافع » (الفتوحات الجزء الرابع) .

فهذا نموذج للتصوف الإسلامى .. التصوف الذى أثرى الفكر وغذى المناظرة ، وعمق من العاطفة الدينية ، وأضاف بعدا روحانيا للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وأول أمر بالمعروف هو أمر أولى الأمر بالعدل ، وأول نهى عن المنكر هو نهى البغاة عن الظلم والعدوان ، ولمثل هذا بايع الفقهاء الامناء ، والمتصوفة الصادقون أولى الأمر ، ولم يبايعوهم على الجور وتعدى الحدود ، كما لم يصمتوا استخذاء أو نفاقا أمام فحشائهم ومنكرهم وبغيهم . فالتصوف الإسلامى ، كالفقه الإسلامى ، قد تعرض لكل ما تتعرض له العلوم الإنسانية ، وأفته هى آفتها ، الانحراف عن جوهره ، وإساءة فهم مقاصده . ويقول الدكتور بدوى ، فى هذا الشأن ، « كما أن آفة الفقه والقانون هى التزام الشكل واطراح المقصود ، وآفة العلوم الطبيعية إساءة استخدامها من أجل التدمير أو الاستطلاع الزائف ، وآفة التاريخ توهم إمكان عودة الماضى وتكراره كذلك آفة التصوف هى اتخاذ المظهر فى اللباس والبوادر بدلا من السلوك المطابق فى روحه لمبادىء التصوف » (تاريخ التصوف الإسلامى) .

السودان السنارى والاسلام :

نجىء من بعد للحديث عن نشأة الدولة الإسلامية فى السودان ، وجهد الفقهاء والمتصوفة فى بناء أساسها ، ودور الحكام ، من غير العرب ، فى تركيز قواعدها ، فلهؤلاء وأولئك يعود الفضل فى رفع رايات الإسلام وترسيخ الثقافة العربية فى السودان . ولسنا بحاجة للإفاضة فى الحديث عن دخول العرب والإسلام إلى السودان فقد عكف على هذا الموضوع مؤرخون كثر من العرب والفرنجة ـ قديمهم ومحدثهم ـ ممن تزحم مؤلفاتهم المكتبات . نذكر من هؤلاء التونسى ، وود ضيف الله ، وكاتب الشونة ، ونعوم شقير ، والشاطر بوصيلى ، وسليمان داود منديل ، ومحمد عبد الرحيم ، واركيل ، وكروفورد ، وما كمايكل ، وترمنقهام ، إلى أن نجىء إلى جيل المؤرخين من اساتذتنا وأبناء جيلنا فى ربع القرن الأخير من السودانيين وغير السودانيين على السواء . فالذى يريد تفصيل التاريخ سيلقاه ، فى مظانه ، عند هؤلاء . إلا أننا سنقف فى نهاية هذا الفصل عند واحد من هؤلاء المؤرخين المعاصرين هو الدكتور يوسف فضل وعند اثنين ممن نملك أن نسميهم بالمؤرخين الاجتماعيين هما الأستاذان جمال محمد أحمد وعبد الله رجب وقفة لها دواعيها الموجبة ، سيما ونحن نتحدث عن حاضر ماضينا ، ذلك الماضى الذى أراد البعض أن يقتسره اقتسارا خارج إطار انثربولوجيته الثقافية بناء على أوهام عقائدية ، أو إرضاء لغرور فكرى ، وقد شهدنا كيف قاد هذا الأسلوب الملولب فى التفكير إلى ردود فعل ضارة ودامية فى آن واحد مازلنا نعيشها .

حدثنا أولئك المؤرخون عن الهجرات الأولى من خارج السودان كما حدثونا عن مؤثراتها الثقافية على الكيان الحامى ، الزنجى ذى الحضارة المتميزة بدءا بحضارة الشهيناب وعبورا بمملكة نبته وانتهاء بدولة النوبة المسيحية . وقد خلفت

تلك الأخيرة ، أثرا دينيا فى السودان القديم لم ينج منه الا البجة . ثم أفادنا هؤلاء المؤرخون عن الانسياب العربى إلى السودان ، فيما بعد ، إما فى صورة هجرات متقطعة عبر ميناء عيذاب أو كغزو تبعته هدنة واتفاق تجارى هو اتفاق البقط مع ملوك النوبة ، وقد تمركزت كل تلك البحوث حول الأثر العربى والإسلامى على السودان القديم أى منطقة النوبة السفلى . ومع هذا فإن قراءة الوثائق التاريخية من جانب المؤرخين المحدثين المسلمين من أهل الشمال كانت تهدف إلى إثبات عروبة السودان وإسلاميته أكثر مما تهدف إلى توضيح اللون الخاص لهذا الإسلام والعروبة الذى ينفرد به السودان دون غيره من البلاد العربية والإسلامية المحيطة به ، والذى كان مسلمو الفتح أكثر إدراكا له من دعاة اليوم . وتكشف عن هذا ، مثلا ، طبيعة التبادل التجارى فى اتفاق البقط . الذى أشرنا إليه ، كما نشير أيضا إلى ظاهرة التسامح الدينى التى يكشف عنها النص الذى يستدل به المؤرخون كثيرا على وجود جيوب عربية إسلامية فى دولة النوبة ألا وهو النص الذى أورده المقريزى حول رعاية المسجد . ويقول ذلك النص من عهد الأمير عبد الله بن سعد بن سرح . « وعليكم حفظ المسجد الذى ابتناه المسلمون بفناء مدينتكم ، ولاتمنعوا منه مصليا ولاتعرضوا لمسلم قصده وجاور فيه إلى أن ينصرف عنه ، وعليكم كنسه وإسراجه وتكرمته » . يفهم المرء من الإشارة إلى أن ذلك المسجد قد أنشىء بفناء المدينة أن هذا المسجد لم يكن جزءاً من إحياء القاطنين المقيمين حيث تنشأ المساجد . كما أن الأشارة لعدم التعرض للمجاورين والقاصدين إلى أن ينصرفوا قد تعنى أن المسجد هذا ابتناه المسلمون العابرون من أهل التجارة وكان محطا لهم أكثر منه مسجدا لمجموعة مسلمة مقيمة . ومما يؤيد هذا الظن تكليف عبد الله بن سعد للنوبة المسيحية بأن تتولى نظافة المسجد وإسراجه ، فلو كانت هناك مجموعة مسلمة مقيمة لكان هذا من أول واجباتهم . والواقعتان (التبادل التجارى الذى يشمل الخمور ، ورعاية المسيحيين لمسجد لايرتاده ذووهم) تكشفان عن التسامح الذى ساد العلاقة بين النوبة المسيحية وولى أمر المسلمين فى أرض مصر والنوبة فى عهد الجهاد بالسيف .

وعلنا نقف عند هذا الحد من رواية التاريخ ، فبحثنا هذا ليس ببحث تاريخى ، لنأتى إلى اللب الصميم من موضوعنا وهو نشأة الدولة الإسلامية فى السودان . زالت دولة النوبة المسيحية وبقيت رسومها ، ليرث الأرض ، من بعد ، عباده الصالحون من العبد لاب فى السودان الوسيط ثم الفونج فى اربجى وسنار . وعند سنار تلك سنقف « فلك الخير إن وافيت سنار قف بها » كما قال الشيخ المغربى الأزهرى وهو يرثى مليكها الضرغام بادى أبو دقن . وكيف لانقف عند سنار وثبوت الإسلام فى السودان إنما يعود كله لعهد سلطنتها الزرقاء ، التى لم يوفها المؤرخون السودانيون حقها ؟ وما كان الإسلام ليزدهر فى السودان السنارى لولا دور العلماء والمتصوفة فى الدعوة له ، ودور الملوك فى رعاية هؤلاء العلماء ، فقد تقاطر على السودان فى عهد سنار علماء المشرق ، الذين وفدوا إليه دعاة مبشرين ، لاغزاة فاتحين . فجاءه فى البدء إبراهيم البولاد ، ومحمود العركى ،

وتاج الدين البهارى ، والتلمسانى المغربى ، وأخذوا يعلمون الناس حليلا ويلقنونهم مدونة سحنون . وكان الناس يجتمعون إليهم فى حلقات درسهم منبغ من بينهم شموس المعارف مثل الشيخ عيسى ود بشارة (أول من أنشأ مسجدا للصلاة فى كترانج) ، كما أخذ عنهم طريق القوم وعلم الكلام رواد التصوف فى السودان مثل الشيخ محمد عيسى سوار الذهب . وعلى يد هؤلاء الرجال تربى دعاة خرجوا بالإسلام إلى نجاد لم تطأها أقدام العرب المسلمين فى الغرب الوسيط كجبال النوبة مثل الشيخ بدوى ود أبو صفية كما تتلمذ تحت اقدامهم علماء كان لهم فيما بعد ، دور بارز فى الدولة المهدية مثل الشيخ جميل الله أول قضاة المهدى ، والشيخ إبراهيم عبد الدافع أول مفتى للسودان . ولم يقنع بعض هؤلاء التلاميذ بما أفاضه عليهم أشياخهم من علم فهرعوا إلى مصر يجودون العلم ويجلسون إلى كبار فقهائها مثل الشيخ الباجورى والشيخ عليش يستقون العلوم ، وينهلون من المعارف الدينية واللغوية . وبرز من بين هؤلاء النابهين من شارك الشيخ عليش فى تدبيج بعض كتبه فى العلوم الشرعية وآلاتها مثل شيخنا أحمد ود عيسى السنارى صاحب المسيد وكان عالما علامة ، وحبرا بحرا فهامة كما يقول الأقدمون . وقد أجازه الشيخ عليش حينما قفل راجعا إلى سنار قائلا فى إجازته : « حين قصد الرجوع إلى بلده طلب منى إجازة لحسن ظنه فأجبته وأجزته راجيا البركة لى وله قائلا أجزت اخى المذكور بما سمعه منى وغيره مما أجازنى به أشياخى ضاعف الله لى ولهم الأجور » .

لقد وفد الجيل الأول من هؤلاء العلماء إلى أرض مسيحية ووثنية ونشأوا فى أحضان مملكة مازال المؤرخون يتشككون فى أصولها العربية ، فمن دعاوى تنسبهم إلى بنى أمية ، إلى دعاوى تنسبهم إلى الزبير بن العوام ، إلى دعاوى أخر تقول إنهم واحدة من قبائل اللوو التى نزحت من فكتوريا نيانزا ومنها الشلك ، إلى رأى آخر يقول بانهم من نسل الزنج الذين غربهم عبد الملك بن مروان إلى بر الزنج (جزيرة لامو على شط المحيط الهندى) فنزحوا منها إلى السودان عبر الصومال وأرض المكادة (إثيوبيا) . ولعل دعوى النسب إلى بنى أمية ترجع إلى الظن السائد ، أنذاك ، بأن الأمراء من قريش ، فما من أمير إلا وافتعل له نسبا قريشيا ، بدءا بعلوج الفرس الذين نسبوا أنفسهم لفاطمة الزهراء ، وانتهاء بالسلطان محمد الفضل فى دار فور الذى أكد قرشيته بتأصيل نسبه حتى العباس بن عبد المطلب . وقد أشار كارمايكل إلى مخطوطتين تؤكدان نسب الفرنج للعرب يعتقد بصحة واحدة منهما ، أولاهما نسخة وجدها عند الملك عدلان وهو من البيت السنارى وذو مصلحة فى الادعاء ، والثانية وجدها عند الشيخ محمد عبد الماجد وقد نقلها أحد حوارييه من نسخة كان يحتفظ بها الفقيه هجو اليعقوبابى ، والشيخ هجو كان فقيه الأسرة السنارية . وفى واقع الأمر فإن ظاهرة الأنساب ظاهرة جديدة لم يعرفها السودان إلا فى العهد السنارى ، وفى هذا الشأن قد يفيد الباحث العودة إلى دراسات سبولدنق حول دولة سنار ، فهو من أكثر المؤرخين المعاصرين تدقيقا فى بحوثه عن تلك الفترة الزاهرة من تاريخ السودان ، وقد عاش بيننا سنوات يعلم

ويتعلم من رفاقه فى جامعة الخرطوم ويتجول فى خرائب سنار ، وينقب فى دار الوثائق المركزية . ولاشك فى أن التركيب الطبقى للمجتمع السنارى بين أشراف وعبيد هو الذى حمل مستعربة السودان للتنقيب عن أصولهم العربية الحقيقى منها والموهوم . ووسط هذه المكابدة من أجل التأصيل العرقى اختلط الحابل بالنابل . فتماما كما ذهب ود الخبير الجعلى لتأصيل نسب أهله ، وأهلى الجعليين إلى العباس فى كتابه (السور الحصين اليأس فى اتصال نسب إبراهيم جعل بأصله العباس الملقب بأشرف لقب واشعر مدحا ، وبه اشتهر بنوه الحذاق الكياس) كان يقف واحد من هؤلاء المادحين « الحذاق الكياس » يضرب على « الطار » ويتغنى : « جيد لنا بالرسول الجعلى وقرشى وحر » . وما هال هذا المادح الحاذق الكيس ، أوهال من حوله من النشوى الطرابى نسبة النبى القرشى للجعلية أولا ، قبل القرشية وفى أيدى بعض هؤلاء المادحين خشونة تدمى وفى شفاههم غلاظة تنبى . وعلى أى مهما يكن من أمر النسب القرشى فقد أحتضن العهد السنارى ، خاصة فى عهد بادى أبو شلوخ ، العلماء وأحاطهم برعايته ، ومكن بهذا لنشر الإسلام والثقافة العربية فى وقت واحد . وكان بادى يجزل العطايا للفقهاء ، ويقتطع لهم « الحواكير » ويجعل لهم كلمة نافذة على الناس بإيكالهم أمر جانب من الإدارة فى مناطق دعوتهم مثل كترانج والعيلفون . كما أعفى هؤلاء (الفقراء) من الضرائب ، وأعتبر إقطاعياتهم مناطق تستمتع بالحصانة من سلطان الدولة يتولون بأنفسهم الحفاظ على أمنها وإدارتها ، وكان هؤلاء « الفقراء » (والفقراء فيما يقول أبو نصر السراج فى « اللمع » اسم يطلقه أهل الشام على المتصوفة) يعيشون مع الناس كما يعيش الناس ، يطعمون الجائع ، ويأوون اليتيم ، ويوفرون العلم لقاصديه ، وقد كانت خلاوى هؤلاء الفقهاء شيئا اشبه بالكميونات الدينية . ولكن بالرغم من كل سلطان الفقهاء داخل هذه الكميونات فإنهم لم يتدخلوا فى الحكم بالمعنى الشامل للحكم والسلطة . ولاشك فى أن طبيعة التحالف القائم بين الفقيه والسلطان أو ما أسماه استاذنا الفاضل يوسف بدرى الملك والفكى فى مؤلفه (الملك والفلكى فى السلطنة الزرقاء) قد وضع حدودا فاصلة فى السلطة والمسئولية . ومع ذلك فإن المرء لاينكر دور هؤلاء الفقهاء فى استتباب الأمن وخلق واحات من الاستقرار فى المناطق التى يشرفون عليها مثل المسيد والعيلفون . ويحدثنا الرحالة بركهارت بأنه بالرغم من اضطراب الأمور فى مملكة الفونج فى أخريات أيامها فإن الدامر كانت واحة من الاستقرار لا لسبب إلا لدور المجاذيب فى رعاية الأمن بها حتى كادت تصبح (بلغة اليوم) منطقة تستمتع بحكم ذاتى إقليمى .

وقد أتاح لى الدبلوماسى الباحث أحمد المعتصم أن أطلع ، وأنا أقوم بأعداد هذا الفصل ، على طبعة متقدمة من كتاب جديد وافاه به مؤلفه الأستاذ جى سبولدنق بعنوان « عصر البطولة فى سنار » . ويتناول الكتاب ، فى صفحاته التى تربو على الخمسمائة ، تاريخ تلك الفترة الزاهرة فى مملكة سنار من منطلق جديد لم يذهب إليه المؤرخون من قبل وبإسناد وتوثيق بذل فيهما جهدا عظيما . يتناول المؤلف ذلك العهد الزاهر من جانب تطوره الاقتصادى ونشوء الطبقة البرجوازية ،

وإدخال السودان عبر التجارة فى دورة الاقتصاد النقدى خاصة استيراد الذهب والفضة للذين كانت تحتاج إليها الدولة الإسلامية لسك النقود . ومضى المؤلف فى تحليله لإبراز التحالف بين الحكام الفقهاء كتحالف اقتصادى مصلحى أفاد منه الحكام من معارف هؤلاء الفقهاء فى الكتابة (أداة التخاطب مع العالم الخارجى وتسجيل الحقوق) ، وفى تطبيق قوانين متطورة لإثبات هذه الحقوق هى الشريعة الإسلامية . كما يتضمن الكتاب تحليلا رائعا للتركيب الاجتماعى والاقتصادى لذلك المجتمع من النبلاء ، والطبقة الوسطى ، والعامة والعبيد . وشأن كل مجتمعات الاسترقاق فقد كانت العلاقة بين هذه الطوائف علاقة تقوم على التحالف المصلحى والاستغلال . وطغت هذه المصلحة على قيم الإسلام فى المساواة إذ أن الاسترقاق كان يقوم على اعتبارات عرقية ، حتى وإن دخل هؤلاء المسترقون فى رحاب الإسلام . ويشير سبولدنق إلى ظاهرة انتقاء الأسماء كمظهر من مظاهر التمييز الطبقى ، فالأسماء المتداولة بين النبلاء كانت دوما هى اسماء مثل عجيب وعدلان ، وعمارة وبادى . أما الأسماء الشائعة بين الطبقة الوسطى (ممن يلقبون بالأرباب) فهى أسماء مثل أبى زيد ، وعلى ، وعبد الله وحمد ، وبين العامة أسماء مثل بله ، وبر ، وكمير . أما العبيد فقد كانت أسماؤهم توحى جميعها بأنهم فَيْءُ أفاءه الله على النبلاء كاسماء . الله جابو ، وفضل المولى ، ورزق الله ، أو توحى بأنهم عطاء مَنَّ به إلنبلاء على صنائعهم فى الطبقة الوسطى مثل خير السيد ، وقسم السيد ، وعبد السيد . ولاشك فى أن مايعانيه السودان اليوم من تمزق هو انعكاس لرواسب مجتمعات الاسترقاق تلك والتى مازالت تلقى بظلالها الكثيفة على العلاقات الاجتماعية وتمتد ، بسبب من هذا ، إلى الأوضاع السياسية .

كانت هذه هى طبيعة التحالف المصلحى بين الفقهاء والنبلاء والحكام ، ومع هذا فقد كان هؤلاء الفقهاء هم الأبطال الشعبيون لالسبب إلا لأنهم كانوا هم المعلمون ، وهم المصلحون ، وهم قضاة الحاجات ، وهم الأطباء . وكم أحسن الدكتور مختار عجوبة عندما أعاد إلى ذاكرة الناس قصة الشيخ مازرى ود التنقار مع الشيخ إدريس ود الأرباب كما رواها ودضيف الله فى الطبقات . سأل الشيخ إدريس عن سر الله الأعظم ، وظن مازرى أن الشيخ إدريس سيحدثه عن أقطاب وأولياء وبضع كلم مبهم يقيه من قدر الله ، إلا أن الشيخ إدريس قاده إلى حيث يجتمع حواريوه وهم « يسوطون المديدة » وقال : بالله ورسوله ما عندى اسم غير هذه المديدة » . الايام ٢٥ /٧/٨٥) وقد كان الشيخ إدريس ، فيما يحدثنا ود ضيف الله يحب المازرى « ويهدى له البقرة الشايل والكسوة ويقول أنتم ياسادتنا العلماء تحبون الهدية » وفى الأمر فإن الحواكير التى كان يقتطعها الحكام للفقهاء والمتصوفة كانت هى ملجأ العاجز ، ودار اليتيم ، وسكن الطالب ، وورشة العمل ، ومعهد الدرس ، ففيها يعيش قاصد العلم ، وفى « رواكيبها » يتعلمون اللغة والدين ، ومنها ينطلقون إلى السهول يزرعون ويحصدون ومن « مديدتها » يتناولون مايقيم الأود ، وكان هذا هو شأن الخلاوى فى كل صقع من أصقاع السودان .

ولئن وقف ود ضيف الله فى دراساته على السودان الوسيط والسودان النيلى فإن هذه الظاهرة تتكرر فى كل مكان بالسودان كان ذلك فى الشرق أو الغرب ، بل وتشمل أجزاء فى الشمال أغفلها ود ضيف الله لأنها لم تعرف التصوف مثل منطقة الرباطاب . فالخلوة فى تلك المنطقة كانت سلطة موازية للسلطة المدنية تساهم فى حل مشاكل الأسر ، وتفض النزاع بين الأفراد ، وتساعد فى حماية الأمن بإيواء الغرباء حتى تسهل مراقبتهم وتلعب دورها فى الحروب كاستنفارها للناس مثل حروب الرباطاب مع الميرفاب والشايقيه .

وبالاحتكاك مع الناس فى حياتهم اليومية عرف المتصوفة والفقهاء أعراف الناس وعاداتهم ، كما خبروا طقوسهم وممارساتهم . وما كان هؤلاء الفقهاء لينفذوا إلى قلب هؤلاء الناس لولا إقبالهم عليهم بالمهاداة ، مما أدى إلى التزاوج الطبيعى بين الشريعة والأعراف التى تواطأ عليها أهل البلاد ، ولاشك فى أن الكثير من هذه الأعراف لم تكن تمت إلى الإسلام بسبب ، بل هى ميراث ثقيل أنحدر للناس من ثقافتهم الوثنية والمسيحية . وكان أكثر ماتتبدى فيه هذه الموروثات الوثنية هو العادات الاجتماعية مثل الميلاد ، والزواج ، والوفاة . ويصدق نفس الشىء على العادات الاجتماعية التى أثرت عليها الطقوس المسيحية والفرعونية فى شمال الشمال خاصة نظرة الناس للنيل كمصدر خير وشر ، وعلى ظاهرة « البيانات » التى احتلت محل الكنائس القديمة مثل كنيسة ارتل فى منطقة الرباطاب . ولاشك فى أن الذى يقرأ طبقات ود ضيف الله يشهد أطيافا من هذه المواريث التى لايقبلها شرع ولا دين ، وقد ارتضى هذه المواريث حتى المتصوفة المرموقين بالرغم من كل ماتعلموه من أوائل الفقهاء المبشرين من أحكام الإسلام ونواهيه . فقد كان أول ماعلمه العركى لأهل السودان هو علم العدة ، إذ كان الرجل منهم يطلق المرأة ليتزوجها غيره فى نهاره . ويروى ود ضيف الله القصة الذائعة عن خلاف القاضى دشين فى اربجى مع الولى صاحب السر الكبير الشيخ محمد الهميم . وتقول الرواية إن الشيخ الهميم (فى حالة الجذب الإلهى) قد زاد من نكاحه على القدر الشرعى فخمس وسدس وسبع وجمع بين الأختين . وعندما أمره القاضى دشين بفسخ نكاحه أجاب قائلا : « الرسول أذن لى والشيخ إدريس ود الأرباب يعلم .. مابفسخها فسخ الله جلدك » . وتقول الرواية ان دشينا أصر على حكمه فمرض حتى انفسخ جلده ومع ذلك لم يتنازل عن حكمه . وقد اشاد الشيخ فرح ود تكتوك بالقاضى دشين فقال فيه :

شوف دشين قاضى العدالة
الما بيميل للضلالة
نسله نعم السلالة
الا وقدوا نار الرسالة

ولذا فعندما يحدثنا الراوى بأن قاضى محكمة الطوارىء فى كادقلى إبان عهد الصحوة الإسلامية » قد أصدر حكمه بجلد إحدى فتيات النوبة لاتهامها بالزنى

نتساءل : أحقا يعرف هذا القاضى أو يعرف الذين أيدوا أحكامه مفاهيم بعض أهل السودان من المسلمين ، ناهيك عن الوثنيين المجافين للإسلام ؟ والقضية التى نشير إليها قضية أتهم فيها رجل زوجته بالزنى لأنها هجرته وتزوجت فى نفس اليوم رجلا آخر . ولم تر الفتاة ولم ير أهلها جرما فى هذا ، فحسب أعراف النوبة يمكن للمرأة أن تترك زوجها وتتزوج غيره دون إتمام عدة طالما قام الزوج الجديد بإعادة مهرها من المال أو المواشى للزوج القديم ، وبالرغم من محاولة المترجمين الإيحاء للفتاة التى لاتعرف العربية بإنكار مضاجعتها للزوج الجديد حتى تنجو بجلدها إلا أنها أصرت على قول الحق (من ناحية مبدئية) لأنها لاترى أنها ارتكبت جرما حسب أعراف اهلها . وأهلها هؤلاء لم تطأ أرضهم أقدام شيخنا العركى ليعلمهم العدة كما تعلمها منه مسلمو الشمال ، ومع هذا فقد كان بينهم من ظل على وثنيته . ولو كان ذلك القاضى رقيق العقل أمينا مع نفسه ومع منطقه الدينى لأمر برجم الفتاة « غامدية » جبال النوبة هذه ، ولكنه أدرك بحدسه أن مثل الحكم العنيف (وهو الحكم الشرعى قطعا) قد يؤدى إلى رجمه هو ومن معه فتجاوز حد الله . فإن كان فى مقدور القضاء تجاوز حدود الله خوفا على النفس أفلا يجوز أيضا تجاوزها لمصلحة ، ولانحسب أنا بحاجة للولوج فى جدل حول الحدود فى الزنى على غير المسلمين والتى يرى بعض الفقهاء حولها تطبيق مايقول به دين الجانى ، ودين الجانية هنا لايحسب مثل هذا الزواج زنى . نعم لسنا بحاجة إلى مثل هذه المجادلة مع الأمساخ الذين استقضاهم النميرى لأن الذى لايعرف الكنه لن يدرك عوارضه ، والذى لايدرك أصول الأشياء لن يعرف ظلالها .

وعلى كل فإن مثل تلك القصص التى رواها ود ضيف الله وغيرها تكشف عن ألوان الوثنيات التى انسابت إلى التصوف السودانى حتى أصبحت جزءا من المثيولوجيا الدينية السودانية . ويروى الشاطر بوصيلى ، فى معرض تحليله لتراجم صاحب الطبقات ، أن « ظاهرة التشيع لأصحاب السجاجيد ، ورفعهم إلى مراتب الكشف عن الغيب والإتيان بالمعجزات وخوارق العادات تصور لنا ماكان عليه المجتمع من تدهور فى حياته المعيشية ، الأمر الذى دفع أفراده إلى الالتجاء إلى هؤلاء الرؤساء الروحانيين ، طلبا للنجدة والغوث فى قضاء الحاجات ، من رفع للأذى والضر ، وجلب للمنفعة والخير والمثوبة عند الله تعالى ، وصرف العدو ، ولم تكن هذه الحالة من المعتقدات فى الشعوذة والسحر وما إلى ذلك وليدة الهجرات العربية بل هى عريقة فى القدم توارثها القوم عن آبائهم وأجدادهم من أقدم العصور الوثنية » (معالم تاريخ سودان وادى النيل) . ولم يكن هذا الحال يختلف كثيرا عما انتهى إليه التصوف الإسلامى بعد نهاية القرن الثالث الهجرى خاصة فى بلاد الحضارات القديمة فى المشرق والمغرب ، فبعض الأساطير التى يرويها ود ضيف الله تتضاءل أمام البدع التى حملت ابن تيمية للحديث عن أولياء الشيطان ، كما تبدو باهته أمام الخرافات التى أوردها السلجماسى المغربى فى كتابه (الإبريز) وهو غير كتاب (الإبريز) لسيدى عبد العزيز . فالسلجماسى هذا يحدثنا في إبريزه عن اجتماع دورى للأولياء والأقطاب يسمى الديوان ، يعقد فى

الثلث الأخير من الليل . ويحضره - فى بعض الأحايين - النبى عليه افضل الصلوات . ويملك هذا الديوان حق التصرف فى العوالم السفلية والعلوية حيث يقرر هؤلاء الأقطاب فى .أمور الناس والأجناس فى هذه العوالم ، ويمضى السلجماسى فى مزاعمه للقول بأن الديوان يعقد اجتماعه مرة فى العام بالسودان ، أوما أسماه موضعا « يقال له أسا بفتح الهمزة والسين بعدها خارج أرض سوس بينها وبين أرض عرب السودان » . وسودان السلجماسى ليس هو بسوداننا وإنما هو السودان الغربى أى أرض السهل الأفريقى الذى تفترس أهله المجاعات دون أن يتحرك لهؤلاء الأقطاب ساكن ، وليت السلجماسى وقف عند مقالة سيدى عبد العزيز بأن الديوان لايكون الابغار حراء .

ولم يقف الأثر الثقافى المحلى عند الخرافة والأساطير بل طغى على أساليب الذكر الجماعى ، والذى هو سمة ملازمة للذكر الصوفى . كان ذلك فى ترديد الأهازيج ، أو قراءة الأوراد والذكر الجماعى هو من أكثر الأشياء التى قربت بين أنصار الصوفية عبر الحدود الإقليمية والفوارق العنصرية .

وبعبارة أخرى فإن أساليب الذكر الجماعى قد تأثرت تأثراً كبيرا بالمؤثرات الثقافية الأفريقية ، وكان هذا أبرز ما يكون فى الأراجيز والأهازيج ، فالبرغم من أن بعض الطرق الصوفية كالشاذلية مثلا ظلت تحافظ على سمتها الموروث ، فإن أغلب الطرق الأخرى قد تأثرت فى ذكرها الجماعى بالطابع السودانى بكل خصائصه ، فلم تعد إيقاعات مدائح السمانية هى نفس إيقاعاتها كما جاء بها الشيخ السمان وأورثها للشيخ الطيب الجموعى ، كما لم تعد نبرات التواشيح الدينية للختمية وابنتها الأدريسية هى نفس النبرات التى تعلمها الأقدمون من أستاذ الطريقة الأول . إلا أن أكثر الطرق الصوفية تأثرا بالسمت الأفريقى السودانى هى القادرية . فالطبول الداوية ، والدفوف التى تصم الآذان هى أبعد ما تكون عن الرجز والهزج العربى الذى جاء به البهارى القادرى من بغداد . هذه الطبول الداوية والدفوف الصارخة هى أدوات الطرب التى كان يعرفها . ومازال ، أهل السودان الزنجى فى ترحهم ومرحهم على السواء . وعلنا نجد شبيها لهذا فى أذكار التجانية فى غرب أفريقيا ، كما نجده عند مسيحيى أفريقيا الذين وسموا القداس الكنائسى بميسمهم . فكنائس أفريقيا لاتعرف مسيح هاندل ، ولاتعرف عذاب المسيح حسب رواية القديس متى لجان سباستيان باخ ولكنها تغنى وترقص وتطرب وتبكى لما يعرف بالقداس الكنغولى بأهازيجه النائحة ، وطبوله الداوية ، وأصوات بلافونه التى تدغدغ نبض الأفريقى بالإيقاع الهامس والصارخ على حد سواء . بل وهذا هو حال المسيحية ، أيضا ، فى بعض أقاليم السودان التى تنصرت مثل جبال النوبة . فتراتيل الكنيسة الكاثوليكية والأسقفية على السواء تستلهم كلها أغانى « الأسبار » التقليدية وتستخدم أدوات الإيقاع التى يعرفها أهل جبال النوبة . ومن الطريف حقا أن الكثير من شباب النوبة يعزف فى صباه عن الكنيسة لأنها تستهجن بعض « أسبارهم » خاصة سبر الفتوة والذى يتمثل فى العراك المصارعة ، وهو عراك قد يؤدى إلى الموت ولهذا نهت عنه الكنيسة . ويحسب

هؤلاء الفتيان أن رجولتهم لاتكتمل مالم يؤدوا هذا السير ويتبعوه برقصتهم المعروفة الكمبالا وهم يتغنون .

« منذا يبدل جسدى لأصبح رجلا فأضع قرنى الجاموس على رأسى وأرقص الكمبالا وأؤدى طقوسها ، لامثل أخى أسو الذى خاف من لسع السياط » (محمد هارون كافى : الكجور) .

ولكن ما أن ينضم الفتى إلى ركب الشباب حتى تحمله إلى نفس الكنيسة مجالس الطرب والرقص التى يشارك فيها الفتيان والفتيات وهم يرددون تراتيل الكنيسة والتى هى أغانى مرحهم .

ولهذا كله فلا مشاحة فى القول بأن الطرق الصوفية والطوائف الدينية قد أسهمت إسهاما فاعلا فى تكوين السودان الجديد . وإن كان هناك من شيء يأخذه المرء - من المنظورين السياسى والاجتماعى - على هذه الطرق والطوائف فهو أنها ، بطبيعتها ، لم تكن قادرة على تجاوز تشقق آخر فى المجتمع ألا وهو التشقق الدينى ، فلا مكان فى مثل هذه الطوائف للسودانى المسيحى أو السودانى الوثنى . ولهذا تصبح هذه الطرق عاملا من عوامل التمزق فى مرحلة التأطير السياسى للتشكيل القومى الجديد مادامت قد ظلت محافظة على سمتها الدينى . وهذا هو المأزق التاريخى الذى تجد نفسها فيه كل الطرق والطوائف الدينية المسيسة ، لأن خيارها محدود . فالحفاظ على جوهرها الدينى ، وهو مصدر قوتها ، يعنى حرمانها من المضى فى دورها الوطنى كوعاء انصهارى يستوعب عناصر أخرى كبيرة من أهل السودان غير المسلم .

دارفور ... والقهرمان الأعظم :

إن كان ذلك هو الحال فى سودان سنار الذى تربع على عرشه خمس وعشرون سلطانا ، حكموه طوال ثلاثة قرون وامتد حكمهم فيه إلى ماوراء الشلال الثالث ، فما هو الحال فى الغرب القصى ؟ كان ذلك الغرب القصى إقليما مستقلا قبل أن يصبح فيما بعد ، جزءا من السودان السياسى الذى نعرفه اليوم ، إلا أن الحال فيه لم يختلف كثيرا عن مملكة سنار . فإن كان هناك بعض الشك فى أصول الفونج العربية فأن المؤرخين يجمعون على أن أصول ملوك الفور ترجع إلى قبائل أفريقية قديمة مثل الداجو والتنجور حكمت المنطقة منذ القرن الخامس عشر . ومع هذا فقد سعى سلاطين الفور لتأصيل نسبهم للعباس بن عبد المطلب مثل كثيرين غيرهم من أهل السودان ، بل ومن أهل غرب أفريقيا مثل عثمان فودى .

وتبنى حكام دار فور ، تماما كملوك سنار ، الدعوة للإسلام لدعم مراكزهم . فانسياب الإسلام فى السودان ، كما شهدنا ، كان انسيابا قاعديا ، اى بين غامة الناس . وكما شهدنا ، أيضا فقد حبب الإسلام إلى قلوب الناس تزاوجه مع

أعرافهم وعاداتهم . وكما كان بادى آبو دقن هو أول من نظر للدين كوسيلة لدعم حكمه فى سنار فإن السلطان سليمان هو أول من سلك هذا السبيل من ملوك دارفور ، خاصة والفور لم يصبحوا القوة الغالبة فى المنطقة إلا فى عهد السلطان سليمان سولنقو (سليمان الأحمر) . وكان لملوك الفور ، بجانب رعاية الإسلام ، فضل نشر اللغة العربية ، لغة القرآن ، فى ذات الوقت الذى ظلوا يحافظون فيه على لغتهم المتميزة ، وأعرافهم الموروثة . وبلغ هؤلاء الملوك فى نشرهم للعربية والاسلام شأوا بعيدا فأخذوا يرسلون البعوث إلى الأزهر الشريف عبر طريق الأربعين لتحصيل العلوم الدينية ودراسة اللغة العربية . ويروى المرتضى الزبيدى فى مقدمة كتابه المشهور (تاج العروس من جواهر القاموس) ـ ونحمد الله على توفيق وزارة الإعلام الكويتية فى إعادة طبعه ـ كيف إن سلطان دارفور قد بعث إليه بمبلغ جزيل من الذهب الخالص لكيما يقتنى نسخة من هذا المؤلف الهام والتى تقارب أجزاؤه العشرين جزءا . ولاتكشف هذه الواقعة ، فى ذلك الزمن النائى ، عن اهتمام ملوك الفور باللغة العربية والتراث العربى فحسب ، وإنما تفصح أيضا عن حرصهم على السعى وراء هذا التراث ، لغة وأدبا حتى فى مظانه البعيدة ، ومن مصادره الأولى . وليعترف المؤرخون بأن هذا جزء من فضل أهل السودان على التراث ، فما كل الفضل « فضل بيضان على سودان » ، كما حدثنا الجاحظ .

كان هؤلاء الملوك من أكثر الناس اعتزازا بإسلامهم ومباهاة به على غيرهم من أعراب السودان ومستعربته ، وهى مباداة بلغت ببعضهم حد الغرور . فلننظر ، مثلا إلى خطاب السلطان محمد الفضل سلطان دارفور إلى محمد على باشا بعد أن استباح الحمى فى الشمال حيث سماه البعض « ولى النعم » فطمع فى ان يضيف إلى ملكه إقليم دارفور . كتب السلطان يقول « من حضرة من أمن به الله البلد ، وجعل ملكه مسموعا من كل أحد ، وصيره فى قلوب الأعداء نارا تستعر وجمرا يتوقد ، وجعل الله على يده ضرب من طغى وتمرد ، ومن ضل وتعند ، هو شاب صغير السن ولو صار كهلا لخضعت له الأنس والجن . هو مولانا الفضل بن عبد الرحمن الرشيد » . ومضى السلطان الفضل يقول : « إنكم طالبون دولتنا وطاعتنا وانقيادنا لكم . هل بلغكم أننا كفار وجب لكم قتالنا وأبيح ضرب الجزية علينا ؟ ، أو غركم قتالكم مع ملوك سنار والشايقية ؟ فنحن السلاطين وهم الرعية . أورد لك دليل من الله تجد فيه ملكك ؟ أم ورد لك حديث من رسول الله تجد فيه تمليكك ؟ أم خطر لك خاطر من عقلك بأن لك ربا قويا ولنا رب ضعيف ؟ الحمد لله نحن مسلمون وما نحن كافرون ولامبتدعون ، ندين بكتاب الله وسنة رسول الله (ص) ونؤدى الفرائض ، ونترك المحرمات ، ونأمر بالمعروف ، وننهى عن المنكر ... أما علمت أن دارفور محروسة محمية بسيوف قطع هندية ، وخيول جرد أدهمية ، وعليها كهول وشبان يسرعون إلى الهيجاء بكرة وعشية » .

وكما كان الحال فى السودان السنارى كانت دولة دارفور تطبق الشرع فى أحكامها وفق الفقه المالكى وتدون تلك الأحكام بالعربية بالرغم من أن التقاضى كان

يتم باللغة الفوراوية . ومع هذا ظل الحاكمون يلتزمون أعرافا محلية كثيرة لاتمت بسبب إلى الشريعة الإسلامية ، لأنها أعراف ترسبت بالصورة التى تجعل النقلة الفورية منها أمرا غير مستساغ ، ومثال ذلك حرمان النساء من الوراثة . وكان الفور يطبقون فى الكثير من هذه المعاملات قانونا عرفيا موروثا منذ القرن الخامس عشر هو قانون دالى (نسبة للسلطان دالى) . واستمر ملوك الفور يحكمون ذلك الإقليم بهذا الخليط القانونى من الشريعة والعرف فى نفس الوقت الذى يوسعون فيه من رقعة سلطانهم حتى شمل كردفان على عهدى السلطان تيراب والسلطان عبدالرشيد . وكانت كردفان نفسها تحكم بموجب قانونين هما الأعراف والشريعة ، أو ما يسميه أهل كردفان بالشريعة البيضاء ، وبين القانونين فجوات كبيرة ، وعلّ الذى يحرص على المزيد من الاطلاع على التباين القانونى بين الشرع والعرف بين القبائل المستعربة فى ذلك الاقليم يلقى نظرة على كتاب كننسون حول قبيلة البقارة .

نتيجة لهذه الانتصارات المتوالية سرت حمى النصر إلى رؤوس سلاطين الفور ، بعد أن اتسع سلطانهم ، حتى أخذ السلطان الشاب محمد الفضل يطلق على نفسه ألقابا تتضاءل أمامها سخافات المعز لدين الله . فقد أصبح محمد الفاضل هو . « السلطان الأعظم ، والقهرمان الأكرم ، والظهير الأفخم ، ناشر لواء العدل على رؤوس الأمم ، سلطان المسلمين ، وخليفة أمة سيدالمرسليّن ، خادم الشريعة والدين ، المعتصم بالله تعالى الواحد الفرد العدل الصبور مولانا السلطان محمد الفضل المنصور أيده الله بنصره آمين . ابن المرحوم السلطان عبد الرحمن الرشيد قدس الله روحه آمين » . ونحمدك اللهم يارب العالمين على أن يد « الإمام » القائد لم تمتد فى عهد « الصحوة » إلى هذه الصفحة من سيرة ملوك السودان حتى يضيفها إلى ألقاب أخرى داوية مثل « حامى البيضة والبيعة » .

استمر الحكم فى مملكة دارفور الإسلامية لينتهى ، لا على يد الأتراك الغزاة ، وإنما على يد الزبير باشا ود رحمة فى موقعة مانوشى التى قتل فيها آخر سلاطين الفور إبراهيم قرض . ولكن سرعان ما خدع الأتراك الزبير ليضموا السلطنة إلى دولتهم بعد أن عجزوا عن اقتحامها بنارهم وحديدهم . ولم يكسب الزبير من بغية هذا إلا استرقاق الرجال ، وسبى النساء من قوم آمنوا بالله فعصموا دمائهم وأرواحهم منه بقولة لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول الله . وظل من بقى منهم حرا طليقا يعتصم بالجبال وهو يوالى الإمام المهدى بعد زوال دولة الترك موالاة شكلية إلى أن نهض الأمير على دينار حفيد السلطان محمد الفضل ليعيد لآله ملكهم ، وهو بعد قائم على دين الله ، وراع لأعراف قومه ، وحفيظ على التراث الثقافى العربى ، وقد أنشأ على دينار ديوانا للكتابة بالعربية أولاه للفقيه ابكر السنوسى .

أحفاد الفونج .. وأبناء الزبير :

هاتان هما الدولتان السودانيتان الإسلاميتان اللتان لعبتا ، قبل قيام الدوله

المهدية بكثير ، الدور الحاسم فى تركيز الإسلام فى أرض كانت للمسيحية موطنا ، وللوثنية مهادا . كما عملتا على ترسيخ اللغة العربية ـ لغة القرآن ـ بين أقوام كانوا يرطنون بما يرطنون به من لغى شتى ولهجات متعددة . نشرت هاتان الدولتان الإسلام والعربية فى أرض لم يطأها غزو عربى إسلامى من الشمال كما وطىء أرض القبط فى مصر ، ولم يطأها عبر الغرب ، كما وطىء أرض البربر فى المغرب وإنما نشرالإسلام على أيدى أشياخ أعلام ، ومتصوفة خابتين جاءوا إلى ديار الوثنية هذه من الشرق والشمال والغرب ليبشروا بين الناس بالمهاداة الواعية وهم يعيشون بين أهلها كما كان أهلها يعيشون ، يقبلون أعرافهم الطيبة ، ويتزاوجون معهم ومع عاداتهم ، ويحافظون على مواريثهم الثقافية ويغضون الطرف عن الضعف البشرى عند بعضهم والذى لايؤذى الاسلام فى شيء.لانهم قد تعلموا عن رسول كريم أن قولة « لا إله إلا الله ، محمد رسول الله » تعصم للمسلم ماله وروحه ودمه . ولم يكن هذا هو الحال فى سنار فحسب بل وحتى فى بعض مناطق الغرب القصى التى لم تخضع للتهجين البيولوجى الذى عرفه السودان السنارى .

ولهذا فإن الادعاء الذى يقول بأن الإسلام هو دين العرب فى السودان ادعاء تكذبه حقائق التاريخ فى الفونج كما فى دارفور . كما أن الادعاء الذى يقول بأن الثقافة العربية هى ثقافة وافدة ادعاء تكذبه سيرة سليمان سولونقو وبادى أبودقن . وبنفس القدر فإن الذين يسعون لفرض إسلام على أهل السودان لايعكس إلا رؤاهم لإسلام بعض أهل الشمال يتجاهلون تاريخ الإسلام السودانى الذى تمازج فيه الشرع مع العرف ، وتمازج فيه التصوف مع الخرافة . كما أن الذين يتهمون كل دعوة للحفاظ على الخصائص الثقافية لأقوام السودان الأشتات بأنها مؤامرة ضد التراث العربى يجهلون كيف انسابت تلك الثقافة إلى قرى السودان ودساكره عبر رجال لم يرتضعوا العربية من أثداء أمهاتهم وإنما تبنوها لأنها لغة دين عند البعض ، ووسيط معرفة متميز عند بعض آخر ، ولغة تجارة مع الأبعدين عند بعض ثالث . فلا السودان هو أرض الحرمين حتى نتحدث فيه عن الإسلام المثالى ، ولا السودان هو بطحاء الشام حتى نتحدث فيه عن العروبة الفصيحة .

فالسودان ليس بوطن لعرب يقطنون شرقه وشماله ، وزنج يسكنون جنوبه وبعض أرباض غربه وإنما هو وطن لكل هذه الأخلاط الأشتات التى خضع أغلبها فى الشمال والغرب للتهجين البيولوجى الذى عرفته أوطان الأعراب منذ عهد السومريين . وما العرب أجمعين إلا هذا الخليط من العرب ، والقبط ، والنبط ، والبربر ، وأهل السواد ـ تجمعهم كلهم ثقافة وحضارة تختلف ظلالها باختلاف سحن أهلها . وما السودان إلا هذه الاشتات التى وحد بين بعضها دين أستوعب أعرافها ، وجمعت بين بعضها حضارة مهجنة قبلت كل خصائص أقوامها الثقافية ، ولم شملها جميعا اصطناع سياسى محوره الدولة الوطنية التى يتساوى أهلها كأسنان المشط ، أسودهم كأبيضهم ، ومسلمهم كوثنيهم .

فإن كان التخليط بين الإسلام والعروبة تخليطا مشينا ، فإن القول بالتضاد بين العروبة والزنوجة فى السودان قول فاسد وما ذلك القول إلا منبأة عن جهل بالتاريخ ، وما ذلك التخليط إلا تبرير لنظرة استعلائية قاصرة دعاتها وأصحابها هم أولئك الذين مازالت تعتمل فى أمعائهم رؤى الزبير ود رحمة للسودان والسودانيين دون أن يملك واحد منهم شجاعة الزبير أو مروءته . فقد كان الزبير أمينا مع نفسه ، ومنطقيا بفكر عصره ، وشجاعا فى غلوائه لا كأولئك الذين يراءون ويمنعون الماعون . فهم يتحدثون فيما بينهم بلسان ،ويتحدثون مع غيرهم بلسان آخر ... يرفعون رايات العدل والمساواة ، ويخادعون النفس بأن المساواة دراجات . يباهون الأمم بدين يحث على طاعة القوى الأمين ولو كان عبدا حبشيا رأسه زبيبة ، ومع هذا فهم عاجزون ، بسبب تلك النظرة الاستعلائية الظالمة ، عن توقير هذا « العبد الحبشى » ناهيك عن طاعته ، ولا نملك أن ندين عامة الناس على مثل هذا الفهم المشوش للواقع والتاريخ ، فعامة الناس أسرى جهالات موروثة وعلمهم هو أوهامهم . إلا أنا نلوم صفوة القوم ومتعلميهم ، وبخاصة أولئك الذين يتطلعون إلى قيادة فكرية أو سياسية أو إدراية بين هذه الأخلاط الأشتات . فما أكثر ما رفعت رايات العدل باسم الإسلام وما أكثر ما رفعت رايات المساواة باسم الديمقراطية ، والإسلام والديمقراطية براء من كل ما كان يمارسه بعض أهل الشمال باسميهما من نخاسة سياسية عرفتها البرلمانات ، ومرواغات مخاتله شهدتها المؤتمرات ، وإثارة هوجاء يدفع ثمنها أقل الناس مسئولية عنها إلا وهم أولئك الذين يتساقطون فى حومة الوغى من أبناء السودان من أى صقع جاءوا . وبلغت تلك الخيانة قمتها عند ماقضى حاكم قاصر هو حامى « البيضة والبيعة » على أول تجربة فى جنوب البلاد للتمازج المتناغم بين أهل السودان مما كان يمكن أن يكون نموذجا يحتذى فى أقاليمه الأخرى . وذهب حامى البيضة والبيعة فى أخريات أيامه يبرر خطيئته تلك باسم الإسلام وكان على رأس مناصريه نفس العناصر التى تكدح اليوم لتلقيح الفتنة ، وغرس حسك البغضاء بين أهل السودان باسم الدين أيضا وهى بهذا تطعن الدين فى خاصرته .

وقد قرأت وأنا أكمل كتابة هذا الفصل فى الأجواء فى خبر أوردته إحدى الصحف التى كنت أحمل فى تسفارى عن صراع « قبلى » بين النوبة والبنى عامر فى بورت سودان ، وأعترف بأن هزة قد اعترتنى : هل يمكن أن يكون هذا هو السودان الذى نعرف ؟ وقد أسمت الصحيفة ، مخاتلة ، ذلك الصراع بالصراع القبلى ، وما هو ، فى الواقع ، إلا استثارة من المهووسين تجافى الناس تسميتها باسمها . وليس أقل مخاتلة من وسائل الإعلام ، المسئولون الذين يرددون مثل هذه الدعاوى السخيفة حول الصراع القبلى . فقد ظل أهل النوبة يعيشون قرابة الخمسين عاما أو يزيد فى شرق السودان كجزء لايتجزأ من الخارطة الاجتماعية ، وبصرف النظر عن معاناتهم فى ديوم بورت سودان وهى معاناة يشاركهم فيها الرقيق الاجتماعى من أهل البجة أنفسهم ، فإن قضية الدين لم تكن أمرا مطروحا بين المجموعتين بل أن فتيان النوبة ورجالهم ظلوا يهرعون إلى « حوليات »

الميرغنية وينشدون مع المنشدين ويطربون مع الطرابى ، ويحفظون الترانيم فيتعلمون منها شيئا عن الإسلام . وبمثل هذا أرز الإسلام إلى قلوب أجدادهم فى السودان الوثنى القديم . ظل هذا حالهم حتى جاءهم « إسلام » جديد يحملهم على الدين بالسوط فإن لم يجد فبالقطع والبتر ، فأخذوا يلوذون منه بأديان أخرى لاجلد فيها ولاقطع ، ولذا أخذنا نسمع عن كنائس النوبة فى البحر الأحمر .

ولو كان هؤلاء المهووسون ، بل لو كان المسئولون الكبار الذين يؤججون المشاعر نتيجة فهم قاصر للإسلام ، وفهم أكثر قصورا لطبيعة هذا المجتمع الفسيفسائى ، يدركون أن الدين (إسلاما كان أم مسيحية) هو دين أختلطت فيه عند النوبة أحكام الشرع بالعادات لما أندفعوا فى غلوائهم تلك ، ويقينى أن ذلك المسئول الذى وقف يؤجج المشاعر ، باسم الإسلام والعروبة المستهدفة ، لو كلف أى واحد من علماء الاجتماع أو حتى طلاب فى جامعة الخرطوم بإجراء دراسة عن التكوين الدينى لمجموعات النوبة فى الخرطوم وليس كادقلى لرأى العجب العجاب . فكجور النوبة فى العاصمة جبريل تيه عبد الله رجل مسلم يصوم ويصلى وقد أدى فريضة الحج أربع مرات ، ومع ذلك فهو الرجل الذى يفد إليه أهل النوبة ليمارس عليهم ما يعرف بالتسبير كان ذلك للعلاج من المرض ، أودرء المصائب ، أو جلب الخير . ويستوى فيمن يسعى إليه النوبى الوثنى ، والمسيحى ، والمسلم . بل إن « عيادة » الحاج جبريل هذه تستقبل بين من تستقبل رئيس الكنيسة الأسقفية فى جبال النوبة الأب فيليب عباس غبوش ، فالأدوار واضحة والمهام مخددة فى أذهان هؤلاء ، فأى صراع هذا بين الإسلام والمسيحية الذى يتحدث عنه هؤلاء الملووثون ؟أولا يحق لنا أن نقول بأن هؤلاء الملووثين ، بعد أن عجزت عن شفائهم علوم الأولين والآخرين ، هم أحق من الأب فيليب بتكجير الحاج جبريل عل الله يمن عليهم بنعمة الشفاء ؟ .

حقائق التاريخ والأوهام الأيديولوجية

ونعود على بدء للإشارة للثلاثة من معاصرينا الذين أومأنا إليهم . مبعث الحديث عن أولهم الدكتور يوسف فضل ليس هو أبحاثه العلمية المتأنية عن تاريخ السودان ، والتى لمح القارىء أنا لانوافقه على بعض أحكامها ، وإنما هو ثلاثيته التى طالع بها الناس ، فى أوج الصحوة وهوجها بعنوان : « حول مفهوم الأمة السودانية من منظور حضارى » (الأيام نوفمبر ١٩٨٣) . تناولت تلك المقالات الثلاث موضوعات عدة ، مثل موضوعى الامة والدولة ، والأثر الإسلامى والعلمانى فى تكوين القومية العربية ، والتكوين الثقافى للشعوب التى استعربت ، ثم انعكاسات كل هذا على السودان الحامى ، والزنجى ، والوثنى ، والمسيحى . وقد قدم الدكتور يوسف لمقالاته تلك بأنه يتبع المنهج الاستقرائى فى دراسته ليستنبطن عبره المعانى دون أن ينطلق من افتراضات ايديولوجية يسعى لاثباتها . ولانملك إلا أن نحمد للكاتب أمانته الفكرية التى حملته على هذا المنهج فى وقت

سعى فيه أضرابه يلوون عنق التاريخ من أجل إثبات افتراضات آيديولوجية يكذبها الواقع الذى يعيشه الناس ، وكم كان سهلا الانجراف ـ يومذاك ـ وراء ذلك التيار الطاغى ، فالحقيقة التاريخية ، كما قال يوسف ، « حقيقة محضة لا يقررها ما ينبغى أن يكون أو مانريد له أن يكون ». وكما قلنا فإن الذى يؤذى النفس ويثير الحفائظ ليس هو استعلاء العامة الواهمين ، وإنما هو استكبار المتعلمين على الحق ، وخيانة العلماء منهم للأمانة العلمية . وحتى المغالط منهم الذى لايدفعه استكبار ، ولاتشوب فكره خيانة فهو جاهل بالتاريخ ، وجاهل بالانثربولوجيا الثقافية ، وجاهل بالتكوين السياسى الهش لهذا الشعب الهجين ، ومن أجل هذا نحمد ليوسف أمانته فى عهد ارتدى فيه كل زنديق عباءة ، وحمل فيه كل فاجر مسبحة ، وخرج فيه على الناس فقهاء ماحلون يكتمون الحق وهم يعلمون .

أما أستاذنا الجليل جمال محمد أحمد فقد تعلمنا عنه أول ما تعلمنا إقباله على دراسة تكوين الشخصية السودانية بالتحليل العلمى لعناصرها المختلفة ، الزنجى منها والنوبى والحامى ، والعربى الإسلامى منها والوثنى . وكان لجمال هذا فضل الدعوة عند مطلع الاستقلال لأن يطلق على السودان اسم جمهورية سنار لأن السودان السنارى هو المرآة التى يرى فيها كل أهل السودان وجوههم . وقد قوبلت مقالته يومذاك من بعض المتعلمين بالسخرية الهازلة ، كما قوبلت من بعض آخر بعدم الاكتراث ، أدام الله عليهم جميعا نعمة السواد فاسم السودان لايعنى شيئا غير الإشارة للون . بيد أن إشارتنا اليوم لجمال إنما أوحى بها حديثه الجرىء فى أوج الهوس « الصحوى » أيضا حول تكوين السودان البوتقة فى وقت لم يكن يتحدث فيه الناس إلا لماما ، ولا تصدع بالحق فيه غير العصبة الناجية ، وجاء ذلك الحديث الذى كرر فيه أستاذنا أفكاره التى ظل يدعو إليها قرابة الأربعين عاما فى شهر مارس ١٩٨٥ (التضامن ١٦/٣/١٩٨٥) .

أما الأستاذ عبد الله رجب رحمه الله فشأنه ، شأن آخر . فقد ظللت خلال الاعوام الماضية أتابع بشراهة ، أينما كنت ، ما تكتبه صحافة السودان ، لا لرصد الأحداث فحسب ، بل أيضا للبحث عن ضوء أستنير به على فهم شىء مما كان يدور فى ذلك البيت « المسكون » والذى كان أشبه مايكون ببيت الدمى لهنرك إبسن . وكان بعض أصدقائى يحسبون إقبالى على تلك « المزابل » الفكرية ضربا من المازوكية ، ولعلهم كانوا صادقين . ولعلنى لا أغالى أن قلت بأن محنة أغلبنا ـ فيما يبدو ـ هى مرض وراثى له أبعاده النفسية وأعراضه الباثولوجية ، وأعترف بأننى حملت يوما لأن أذهب ـ عقب قراءتى ـ لواحدة من مقامات بديع الزمان النميرى ـ إلى صديق يعيش بعيدا عن دنيا الناس بعدا يجعله يميز بين الشجيرات والأكمة ، وهو مع هذا ذو خبرة بمرض النفوس ، ورجل أعتد بآرائه التى لايجمح فيها إلى نتائج بدون مقدمات . ذهبت إلى الصديق الدكتور فاروق فضل اسائله بعد قراءتى لشذرات من خطاب « الإمام » بديع الزمان فى قبة الشيخ الطيب .. وقد أبى صديقان إلا أن يزيدانى أذى على إساءة ، كما يقول الفرنجة ، فاتحفنى واحد منهما بتسجيل لهذه المقامة جاء به من الكويت ، وزادنى إتحافا واحد آخر بتزويدى

فى أبى ظبى ، فيما بعد ، بنص كامل لها ، جزاهما الله كل خير على حسن صنيعهما ، ولنا لتلك المقامة عودة . بيد أن الأمر الذى ظل يهجس فى خاطرى لم يكن هو أمر الإمام ظنين العقل بقدر ما كان هو أمر العلماء المستنيرين (والعلم نور فيما تعلمنا فى دراستنا الابتدائية) من حملة الإجازات العلمية ، وفقهاء الفيزياء ، والكمياء ، والإرثماطيقا الذين جلسوا يستمعون لذلك الهراء فيدندنون ثم يجددون البيعة الكبرى ، ولايحسب واحد منهم أن هناك خطأ ما فى مكان ما .. شأنهم جميعا شأن الدرويش عثمان حامل الأباريق أمام مواكب الإمام العظيم .

نعم كنت أقرأ كل شيء يقع فى يدى علنى أجد بين تلك النفايات الفكرية مايسلى أو يفيد . وفى خلال ذلك التنقيب وجدت طريقى الى مقالات الأستاذ عبد الله رجب بعنوان : « تجديد مذكرات أغبش » ولاشك فى أن بعضا من الناس قد قرأها ، ولاشك أيضا أن بعضا آخر من مثقفى السودان قد اطرحوها جانبا لأنهم كانوا فى شغل شاغل بزواج ابن عبد الله من ابنة جال « الطاغية المخلوع » ، وكان هذا هو تعبير هؤلاء الوحيد ضد الطغيان بمن فيهم أولئك الذين هرعوا يهنئون ويباركون ويتناولون ما لذ وطاب فى منزل والد العريس « الكائن » بجوار مسجد ما بالخرطوم أو أم درمان . ولم يشفع لعبد الله ، لكيما يقرأه الناس أنه صاحب « الصراحة » .. أو أنه العصامى الذى شق طريقه بيده وسط جلاميد الصخر . كنت أقرأ مذكرات عبد الله تلك لاستشف منها كيف تكونت الشخصية السودانية فى بعض جوانبها .. مثل دور التجار فى توحيد الأمة وبناء هيكلها الاقتصادى ، ومظاهر التكامل الاجتماعى فى مجتمعات القرية ، وجهد ذوى اليسار فى رعاية المتعلمين وقاصدى العلم وهم يحتضنونهم فى دورهم وينفقون عليهم ، واسهام المثقفين فى إشاعة المعرفة بين الأهلين فى مواقع عملهم ، ومعاناة الطامحين مثل عبد الله نفسه فى التثقيف الذاتى ، مما لو قام بعض المتعلمين بنذر يسير منها لكان السودان أحسن حالا ، فما آفة السودان إلا فقدان الطموح عند القادرين من ابنائه والذين لايدركون أن قيمة المرء ما يتقنه أو يدركون أن الإبداع مشقة . كما أن طموح القاصرين من ذوى الطموح غير المشروع ليس هو إلا الإفراز الطبيعى لهذا العجز العضوى عند المتعلمة الذين لايعنيهم كثيرا تجويد معارفهم ، وتطوير صناعتهم .

بيد أن الذى استوقفنى فى تلك المقالات مما له صلة بما نحن بصدده هو مقاله فى الصحافة يوم ١٥/٩/١٩٨٤ . وكان الكاتب قد تناول فى مقال له سابق موضوعا كان يشغل الناس وأخذوا يتحدثون عنه فى مجالسهم هامسين ألا وهو استشراء الخرافة فى دولة « الفونج الثانية » دولة « الصحوة » الإسلامية . ويبدو أن ذلك الحديث لم يرق لمحرر الصحافة فأعمل قلمه الأحمر أو الأسود فى المقال حذفا وشطبا ، ولم يرض عبد الله رجب عن هذا فكتب يقول فى المقال الذى يليه « لقد حذف لى تحرير الصحافة فقرات كثيرة من حلقة عدد السبت الماضى (١٣ ذى الحجة ١٤٠٤ هـ ، ١٠ سبتمبر ١٩٨٤) . وهذا الحذف ليس معقولا ، لأصور القضية ببساطة ، إن سوداننا الحالى شبيه بسودان السلطنة الزرقاء من حيث بروز دور الطرق الصوفية ومشائخها فى المجتمع هلا خلا سودان السلطنة الزرقاء من

وجود القاضى دشين الذى يقول للولى صاحب السر الباتع اخلع الزوجة الجديدة لانها لاتحل لك ؟ ويقول الولى · قلت لك ما بفسخها ، يفسخ جلدك . وينفسخ جلد القاضى دشين ومع ذلك يصر على فتواه » .

. لم يكن حديث غبد الله رجب هذا تقريعا لرقيب الصحافة فحسب وإنما كان إدانة كاملة لنظام .. إدانة للخرافة المستشرية .. وإدانة للفقهاء الذين يمارون فى الحق فلم نر من بينهم دشينا . وإدانة للكتاب الذين « فسخ » الله ألسنتهم إلى أن أصبح سلطان دولة الفونج الثانية « نميرى ابوسكيكين » طاغية مخلوعا . ومع هذا فقد ظلم عبد الله ، طيب الله ثراه ، دولة الفونج التى كان حكامها أكثر تواضعا فى حضرة العلماء ، كما كانوا أكثر حلما ومروءة مع الأعداء قبل الأصدقاء . وقد ألمحنا لما كان عليه حال الفقهاء والمتصوفة فى مملكة سنار . كما أن الرواة قد حدثونا عن حلم حكامها فى تعاملهم مع الأعداء قبل الأصدقاء . ومن ذلك قصة غزو بادى أبودقن لديار تقلى ، وقد حملته العزة على غزوها قاطعا اليها ذلك المهمة السحيق الذى يعرف « بالباجة أم لماع » . ذهب بادى بخيله ورجله وهو ينتوى القضاء على سلاطين تقلى ، ولكنه سرعان ماعاد أدراجه ـ وهو القادر على النصر ـ عندما رأى مروءة أهل مملكة تقلى وحاكمها الصنديد قيلى أبو جريده . كان قيلى يخوض المعارك ضد أعدائه بالنهار ، ويرسل لهم « الضيافة » فى الليل لانهم بعيدون عن آلهم وديارهم . ولم يملك بادى ازاء هذا الكرم والنبل ، إلا أن يقفل عائدا إلى سنار وهو يقول لنفسه ليس من المروءة محاربة أناس بمثل هذه المروءة .

الترك .. والمهدية

انتهت ممالك السودان القديم ، أى السودان السنارى وسودان دارفور ، على يد الغزاة الأتراك وعملائهم ، إلا أن الحكم التركى الغازى أبقى على الهيكل العام للمؤسسة الدينية ، بل جعل منها واحدة من ركائزه . ولم يكن غريبا أن يحافظ الأتراك على الهيكل العام للنظام الإسلامى ، فهم ، فى نهاية الأمر ، مسلمون . كما لم يكن غريبا أن يولوا المتصوفة رعاية خاصة ، وقد كان للصوفية باع طويل فى دولة آل عثمان . وكان سلاطينهم يتبركون بالمتصوفة ، لاسيما أبى يزيد البسطامى ، والذى كاد السلطان بايزيد الأول يحله مكان الأنبياء متبركا به فى غدواته وروحاته . ومن جانب آخر لم يكن هؤلاء المتصوفة يمثلون خطرا على النظام الغازى أو يجاهرونه العداء بحسبانه نظاما إسلاميا يرعاه خليفة المسلمين وريث الأرض من بنى العباس . ولهذا فقد أغدق الحكم التركى من العطايا على العلماء وقام ببناء الأضرحة وإعادة تشييد المساجد مثل ترميم مسجد كترانج فى عام ١٢٦٣ هـ .

ولايملك المؤرخ الأمين أن ينكر ما قام به ذلك النظام فى توسيع المعارف الدهرية والدينية مثل إدخال العلوم الحديثة ، وابتعاث إبناء « الوجهاء » بعد عودة « ولى النعم » من السودان لتعلم الزراعة ، وإنشاء مدرسة الخرطوم وفق توصية

من ديوان المدارس إلى « المعية السنية » في رجب ١٢٦٦ هـ وقد جاء في قرار إنشاء تلك المدرسة الصادر « بمقتضى رحمة الذات السامية الأصبغية ، والرأفة الباهرة الخديوية ، الشاملتين لجميع الرعايا والبرايا في الديار السودانية » . أن تنشأ مدرسة على غرار مدرسة المبتديان والتجهيزية تحت إشراف عالم مصر المرموق رفاعة الطهطاوى لكيما يكتسب فيها أولاد أهل الأقاليم السودانية والمستوطنين بها العلوم والمعارف .

أما من ناحية العلوم الدينية ، وهو الأمر الذى يعنينا فى هذا المقام فإن الإنجاز الأكبر للعهد التركى هو التوسع فى إرسال البعوث للأزهر وإنشاء الرواق السنارى به ، وكان إنشاء ذلك الرواق نتيجة لالتماس قدمه السناريون (السودانيون) « للذات السنية » حتى تكون لهم دار أسوة بالمغاربة والصعايدة وسائر أبناء الجهات . ولهذا صدرت فى صفر عام ١٢٦٣ هـ « إرادة سنية » لوزير المالية تقول « إن اشتراء محل وتخصيصه رواقا للمجاورين السناريين أسوة بأمثالهم من طوائف المجاورين يتوقف على إرادتنا وبهذا قضت إرادتنا بشراء المحل » . وقد أراد الله ـ وإرادة الذات العلية فوق إرادة الذات السنية ـ أن يكون ذلك الرواق بجوار الرواق المغربى موئل الفقه المالكى ، والرواق المغربى رواق قديم انشىء منذ عهد الناصر قلاوون وقام بتجديده السلطان قايتباى (على باشا مبارك : الخطط التوفيقية) . وقد نزل بذلك الرواق كبار علماء المغرب الذين ذاع صيتهم فى الآفاق مثل ابن خلدون والمقرى التلمسانى صاحب « نفح الطيب » ولهذا كان الموسرون من أهل المغرب يغدقون عليه .

وعلى أى فإن أخطر ما ذهب إليه الحكم التركى ، خاصة فى عهد عبد القادر حلمى ، هو تدجين بعض العلماء واستمالتهم للوقوف ضد المهدى . ولاشك فى أن هؤلاء العلماء قد عجزوا عجزا كاملا عن إدراك البعد الشعبى للحركة المهدية ، وهو بعد اكتسبته بالشعارات التى رفعتها ، وبقدرتها على ترجمة إحساس الناس بالظلم والهوان إلى ثقة بالنفس ، وإرادة طاغية للتغيير . ومع أن الثورة المهدية لم تكن فى جوهرها ثورة وطنية بل دعوة تسعى إلى الخروج إلى دائرة الإسلامية الشاملة (تشهد بذلك رسائل المهدى إلى الخديو ، وسلطان وداى ، وشناقيط موريتانيا ، وسنوسى المغرب) إلا أن مرتكزها السودانى كان مرتكزا وطنيا يقوم على مناهضة الظلم التركى .. فصراع المهدى مع العلماء وليد لهذه الموالاة من جانب بعض الفقهاء للحكم الأجنبى . بيد أن ذلك الصراع لم يكن كله صراعا سياسيا ، فكثير من هؤلاء الفقهاء كانوا يرفضون التوجه المهدى رفضا فكريا ، لاذ معه الكثيرون بالتقية الضرورية خشية البطش خاصة فى عهد الخليفة . وبطبيعة الدعوة المهدية لم يكن من الممكن لذلك الرفض أن يأخذ شكل الجدل الكلامى ، لأن لغة المتصوفة التى كان يتحدث بها المهدى ليست هى لغة الكلاميين ، فالبرغم من أن أفكار المهدى الاجتماعية ، كما تفصح عنها منشوراته ، حول مكلية الأرض والتكافل الاجتماعى والاقتصادى ووسائل النقل الجماعى تعبر عن فهم تقدمى مستنير للعمق الاجتماعى والاقتصادى للدين ، وبالرغم من أن زهده فى عرض الدنيا ، بالفعل لا

بالقول ، يعكس إدراكا عميقا لأهمية القدوة لدى القائد الرائد الذى لايكذب أهله ، إلا أن كل تلك الأفكار كانت تجىء كخطرات متصوف أكثر منها اجتهاد فقيه أو جدل متكلم . ويكاد المرء يلمح أثرا واضحا لأفكار ابن عربى ومنهجه فى رسائل المهدى وخطراته . وقد تجلت عبقرية المهدى فى قدرته على التوليف بين فكرة شيعية فى الأصل (المهدية) وتصوف سنى اجتهادى ، وإدراك عميق للحس الشعبى الوطنى . وكان للمهدى حس تاريخى غريب لايراه المرء فى ابتهاله الفرصة التاريخية المواتية للانقضاض على الدولة المتداعية فحسب بل وفى ربط الحدث بتوقيت تاريخى يعنى الكثير لدى المسلمين ألا وهو مطلع العام الهجرى (١٣٠٠) . وفى الحديث يقوم على رأس كل مائة من يجدد لأمة الإسلام دينها . ويذكر أهل السودان جميعا مقالة الدكتور الترابى فى واد مدنى التى وصف فيها « الإمام » النميرى بأنه مجدد المائة الخامسة عشرة . ومهما يكن من أمر فإن أفكار المهدى وخطراته الصوفية تتبدى فى كل رسائله . ومن ذلك رسالته للكردفانى ورسالته للشيخ الضرير وبعض أقواله فى الراتب مثل « واجعلنى من أهل الخصوصية الذين جذبتهم إليك بأعظم الأنوار .

وعلّ أبلغ تعبير عن هذه الخطرات التى لاتقبل جدلا رسالته لأهل الأبيض التى جاء فيها : « وقد أخبرنى (ص) أن من شك فى مهديتى كفر بالله ورسوله . وأن من عادانى كافر وأن من حاربنى يخذل فى الدارين وأمواله وأولاده غنيمة للمسلمين ، وليكن معلوما عندكم أني لا أفعل شيئا إلا بأمر النبى صلى الله عليه وسلم » فمن ذا الذى يريد أن يخذل فى الدارين ، وأهم من هذا - والبشر هم البشر - من ذا الذى يريد أن تصبح أمواله وأولاده غنيمة . ومع كل ذلك ، وبالرغم من هذا الإيغال فى التطهر ، ونسبة الأحكام إلى سيد المرسلين ، والقسوة على المنكرين والمناهضين فإن النظام المهدى كان أقل مايكون تشديدا فى تطبيق الحدود على عامة الناس . وتقول إحدى الدراسات التى أعدها الأستاذ على محمد على (وزارة التربية السودانية) عن القضاء فى المهدية إنه طوال فترة الحكم المهدوى لم تحد يد فى سرقة إلا مرة واحدة ، وإن كان القضاة - على عهد المهدى وخليفته - حدوا فى الشرب كما حدوا فى أمور أخرى لاتستوجب الحدود مثل التدخين وتبرج النساء ، وقد حاول البروفيسور هولت أن يجد تبريرا لمغالاة المهدى فى محاربة التبرج لما أسماه مظاهر الانحلال عند بعض قبائل عزب السودان . وهكذا فبالرغم من أن الثورة المهدية هى أول حركة سعت لنشر الإسلام بالعنف فى السودان فشملت شرقه وغربه وشماله وامتدت إلى جنوبه فإن ذلك العنف كان فى جوهره عنفا ضد الخصوم السياسيين ، أو الفكريين لاعامة الناس . ومع هذا فإن المرارة التى خلفها هذا العنف ، خاصة فى عهد الخليفة ، مرارة ظلت تعلقم الحلوق زمانا طويلا ودفعت بمناهضى المهدى لردود فعل جنحت إلى الظلم فى بعض أحكامها ، فلم يشفع للمهدى عند هؤلاء ، دكه لحصون الظلم التركى ، ولم يشفع له بناء دولة لسودان الحديث التى إمتدت حتى أدغال الجنوب كما ضمت للسودان للمرة الأولى

أقاصى غربه حتى دار مساليت ، أوما كان يعرف بالجبهة الغربية (دار مساليت ، ودار قمر ، ودار تاما) والتى عين عليها المهدى نائبا له هو إسماعيل عبد النبى ، ولولا نفاق حاكم دار مساليت السلطان أبو بكر إسمعيل الذى والى المهدى ردحا من الزمن ثم خرج على المهدية فى عهد الخليفة ليمالىء سلاطين واداى لاصبحت واداى نفسها جزءا من السودان .

إسلام أهل السودان .. والنبى الدعى:

كان هذا هو حال الإسلام السودانى .ومازال حتى أشرق على الناس فجر كاذب أسموه « الصحوة الإسلامية » . وظهر من بينهم نبى دعى أراد أن يدخل أهل السودان فى الإسلام من جديد ، وقد بقى هذا الإسلام ، كما رأينا منذ عهود سليمان سولنقو ، وكنون بن عبد العزيز ، وحجازى ودمعين (فى اربجى) وبادى أبو شلوخ ، وعهد الترك « والمتوركين » ثم حكم المهدى وخليفته .. بقى هذا الإسلام دينا للناس تمازج مع أعرافهم ، وتزاوج مع مواريثهم الثقافية . وجاء من بعد حكم استعمارى بفكره ومؤسساته ومع هذا ظل أهل السودان على دينهم الذى فطروا عليه وارتضعوه من أثداء أمهاتهم . وكان دعاة هذا الدين وحداته على مر هذه العهود هم الفقهاء والمتصوفة بالرغم من كل ماشاب التصوف من خرافة ، وبالرغم من كل ما أصاب الفقه من انحراف . ولايختلف حال الإسلام فى السودان عن حاله عند كل الأقوام التى ارتضته دينا ، حيث ظلت حمايته دوما عبر هذا التكامل بين الفقهاء والمتصوفة . وكما يقول الدكتور زكى مبارك فإن « أهل الظاهر هم الذين حفظوا العلوم الشرعية وجعلوا الإسلام من الشرائع المؤسسة على قواعد الثقافة الفقهية . وأهل الباطن هم الذين خلقوا العصبية الدينية وصوروا الرسول وأصحابه بصورة روحية هى التى حفظت القوة المعنوية للدين الحنيف » .

وطوال هذه العهود فى السودان لم تنتكس للإسلام راية ، ولم تنطفىء للقرآن نار . وكان هذا هو حال أهل السودان حتى بعد التجربة المهدوية الدامية ، فقد خرج منها أناس يلعقون جراحهم ، وآخرون تصطك أسنانهم من أحداث أدمت الذاكرة ، بيد أن واحدا منهم لم ينكر دينه كرد على ما حسبه تعديا باسم الإسلام ، وبنفس القدر خرج آخرون من تلك التجربة وقلوبهم تدمى من الاحباط مما حسبوه موالاة من بعض فقهائهم للمستبد الأجنبى ، وبالرغم من هذا تنكر واحد منهم لعهده بل ظلوا يقرأون « راتبهم » وهم يترجون ساعة يسيرون فيها من جديد إلى الله « عرجا ومكاسير » . هؤلاء جميعا هم الذين جاء النبى الدعى ورهطه لإدخالهم مرة أخرى فى دين الله أفواجا . وتصاعدت هواجس هذا المدعى للحد الذى جعله ينتصب فى قبة الشيخ الطيب فى يوم الجمعة ٢١ ديسمبر ١٩٨٤ ليقول بلسانه لابلسان غيره كيف إنه قد رأى نفسه فى المنام مدفوعا نحو تلك القبة الفيحاء ليلتقى بساكنها المتبتل فيقول له : « أنت أتيت بالعدالة لهذا البلد فطر على هذا الاتجاه » .. فيطير الامام وهو يصيح « العدالة ، العدالة » كان هذا هو حديث

الاحلام أما حديث اليقظة ، من بعد أن أدرك شهرزاد الصباح ، فهو دعوى النبى الدعى بأن رجلا صالحا بالمدينة المنورة أولم لعدد من السودانيين لايعرفهم تكريما لهم لما تنعم به بلادهم . ويقول الامام الراوية إن ذلك الرجل الصالح ابلغ الآدبين بانه صاحب حضرة يشارك فيها الرسول (ص) وأن الرسول قد غاب عن تلك الحضرة أياما أربعة فعندما سئل : قال أنه فى بلاد يحبها هى السودان فانعموا بهذا الحب . كان هذا هو حديث الامام النميرى وهو حديث تبهت أمامه الأساطير التى يرويها ود ضيف الله عن بعض المتصوفة فى سودان الفونج . ومع هذا فلم يجد هذا الدعى الذى يكذب على الأحياء ويتكذب على الموتى فقيها واحدا فى شجاعة أبو حمزة الخارجى يقف ليقول له كما قال أبو حمزة ليزيد بن الوليد : « نعم طر إلى نار الله وحريقها » . صمتوا جميعا وهم يحوقلون ويبسملون وفى قلوبهم آكنة . ثم وقف « الاسلاميون » منهم ، من بعد ، يؤكدون البيعة دون أن يعتريهم شك فيمن يبايعون ، ودون أن تهز كبرياءهم الجريح إتهامات الإمام الغليظة لهم فى نفس الخطاب الحالم بسرقة قوت الشعب ، واستغلال المصارف الإسلامية للثراء ، والغش والتدليس ، وما كان صمتهم ذلك لايمانهم بما كان يقوله ، أولظنهم بأن كل تلك الخرافات تمت بسبب للإسلام وإنما لاعتبارات انتهازية سياسية وللسياسة احكام . وهكذا ظل من أسماهم « الإمام » بإخوان « الشيطان » فى مرية من الأمر حتى أتتهم الساعة بغتة .

كان هذا الرهط وغيره من الشياطين الخرس ، يعرفون جيد المعرفة أن كل مظاهر التصوف والأخبات تلك إنما هى وساوس جهل وزيغ فى بعض جوانبها .وأنها فى جوانب أخرى باطل ضليل يلهى به « الإمام » الناس عن واقعهم الاسيف ، كانوا يعرفون أصل وفصل كل أدعياء التصوف الذين يحتضنهم الإمام قبل آن ينتحل له صلة مع أطهار السمانية . ومن بين هؤلاء تاجر الشعر الصناعى الذى أسكنه الإمام فى قصر وارف الظلال وجند له الحرس لحمايته ، وانتدب له السفراء ، من يرعاه . وكان جل تصوف هذا الرجل المقبوح هو ابتياع المصوغات من سوق جدة وتوريد السلع الاستهلاكية لسوق الخرطوم . وكانوا يعرفون ذلك الشيخ الأفاق الذى جاء به « الإمام » من أقاصى دارفور ليحميه بالرقى والتمائم ، فأرسله مع بعض كبار عسكرييه فى طائرة خاصة الى مدينة جوبا قبل زيارته الأولى والاخيرة لتلك المدينة عقب اندلاع نار الحرب فى الجنوب حتى يحثو عليها الرمل وقاية له من المكروه . وكانوا يعرفون غيرهما من تجار الدين الذين تملكوا على الإمام أقطار نفسه بتلاوات مطلسمة أقرب إلى زمزمة الكهان . ولم يكن كل هذا من التصوف فى شىء أو من الدين فى شىء ، وإنما هو كما أسلفنا القول أقرب إلى وسوسة الخناسين وسحر النفاثين فى العقد . وكان هؤلاء الصحويون المجددون الإسلاميون يعيشون فى ظل هذه الغيبوبة الحضارية وهم يعلمون علم اليقين أن أى واحد من هؤلاء الكذبة الدجالين يملك من القوة فى التأثير على صنع القرار أكثر مما يملكونه أجمعين .. يستوى فى هذا المستشار الذى يشير ، والوزير الذى ينفذ ، والعسكرى الذى يحرس أو يصطحب ، والسياسى الذى يخطب فى المجالس

عن البعث الحضارى ، والفقيه الذى يحدث الناس عن عودة الروح إلى آهل السودان المسلم .

وفى عهد ذلك الهوس ، هوس البيعة والتجديد الإسلامى المزعوم عادت بى الذاكرة إلى أوراق قديمة والى عهد قديم .. عادت بى إلى أيام سعيدة قضيتها بالجزائر فى الستينيات . وكان أكثر ماحرصت على التعرف عليه يومذاك هو الجذور الثقافية للثورة الجزائرية ، والقوى المعنوية التى غذتها . وكثيرا مايتحدث الناس ، وهم صادقون ، عن دور الإسلام فى الحفاظ على الهوية الحضارية للشعب الجزائرى ، وكثيرا ما يتحدثون عن دور العلماء فى أذكاء روح الجهاد لدى آهل الجزائر . إلا أن الذى لايقف عنده الناس دوما هو طبيعة ذلك الإسلام ، ومدى فهم العلماء له . وقد أعادنى حديث البيعة فى السودان إلى بيعة أهل الجزائر فى منطقة معكسر للأمير عبد القادر الجزائرى فى الثالث من رجب عام ١٢٤٨ هـ الموافق ١٨٣٢/١١/٢٧ ، وكان هذا قبل قرن ونصف القرن على وجه التحديد من بداية البعث الإسلامى المزعوم فى السودان . وجاء فى النداء لتلك البيعة : « اعلموا معاشر العرب والبربر أن الامارة الإسلامية ، والقيام بشعائر الملة المحمدية قد آل أمرها الآن إلى ناصر الدين السيد عبد القادر بن محيى الدين وجرت مبايعته على ذلك من العلماء والأشراف والأعيان فى معسكر وصار أميرا لنا ومتكفلا بإقامة الحدود الشرعية بيننا ، وهو لايقتفى آثار غيره ولا يحذو حذوهم ولايخصص لذاته مصروفات زائدة على الحاجة كما كان الغير يفعل ، ولايكلف الرعية شيئا لم تأمر به الشريعة المطهرة ، ولايصرف شيئا إلا بوجه الحق ، وقد نشر راية الجهاد وشمر عن ساعد الجد لنفع العباد وعمران البلاد . فمن سمع النداء فعليه بالسعى لتقديم الطاعة وأداء البيعة لإمام منكم . فاعلموا ذلك وبادروا لامتثاله ولاتشقوا العصا ويذهب بكم الخلاف إلى ما لاخير لكم فيه دنيا وآخرة » .

بدأ الأمير عبد القادر ميثاقه وعهده للناس بأن جعل من نفسه قدوة ، فلاحق له من مال الناس إلا فى الضرورى أو ما أسماه إبن خلدون الضروريات الحاجية .. بدأ بهذا قبل أن يدعوهم للطاعة وأداء البيعة . ثم أكد لهم من بعد ، قبل ان يدعوهم للجهاد ، أنه لن يصرف شيئا إلا بوجه الحق ، وأنه لن يكلف مسلما رهقا . وأنشأ الأمير عبد القادر من بعد دولته على نظام مبتدع من التكافل الاجتماعى يقوم على الزكاة ، والغرامات ، والركاز (الضريبة على المعادن) وأهم من كل ذلك ، العون يقوم به القادر لغير القادر . بيد أن الذى أعادنى إلى الأوراق القديمة ليس هو كل هذا وإنما هو توجه الأمير عبد القادر بن محيى الدين نحو الجهاد ضد الفرنسيين وفهمه لذلك الجهاد . فقد كان الأمير يحارب فى ميدانين ويحسب كليهما جهادا .. ميدانه الأول هو التعليم ، وميدانه الثانى هو الحرب . وتقديرا منه للعلم أجتهد الأمير الرأى وقرر العفو عما يرتكبه المعلمون من جرائم وهو يقول . « إحساسى بأهمية وقيمة العلم جعلنى فى بعض الأحيان أعفو عن جرائم مدرسى الزوايا والمساجد نظرا لقلتهم فى بلادنا وحتى لانضيع ثمار أعمال رجال العلم الشاقة

الطويلة » . فإن كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه قد عطل الحدود على المحاربة حتى لاتأخذهم العزة بالإثم فيتركون ساحة الوغى فما بال الأمير عبد القادر لايقايس ويجتهد الرأى لتعطيل الحدود على من حسبهم مجاهدة عصرة وزمانه ، وهم المعلمون والمتعلمون .

كان هذا الرأى المستنير هو اجتهاد أمير مسلم ألهب جذوة الإسلام التى لم تنطفىء فى نفوس أهل الجزائر من العرب والبربر قبل قرن ونصف القرن من ظهور النبى الدعى فى السودان . ولم يكن شأن هذا الدعى ورهطه هو توقير العلم والعلماء ، بل كان أول من استهدف بتطبيقه الشرع المزعوم هم أولئك المتعلمون يذلون بالتشهير ، ويذلون بالجلد ، ويذلون بفاحش القول الذى يتفله الإمام وفقهاؤه فى المنابر . فإن كان فى السودان بعد أن « أصبح الصبح » من يرى فى كل هذه الضلالات ما هو جدير بأن ينسب للإسلام فإن محنة الإسلام لكبرى .

الفصل العاشر

الإسلام والاقتصاد

« إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولاينصر الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة »

(ابن تيمية)

الحقائق ... والأغاليط

لايكتمل الحديث عن الثورة الصحوية المدعاة إن لم يتطرق للاقتصاد ، فالعبث والتخبط لم يقفا فقط عند حد الدستور والقانون والقضاء ، بل شملا الاقتصاد أيضاً . بيد أن التخبط القانونى والدستورى والقضائى لايمس المواطن العادى مساً مباشراً إلا أن « نقمه » التخبط الاقتصادى تعم الجميع . وقد أسمى « الصحويون » وإمامهم ذلك الاختباط المدمر بالثورة الاقتصادية الإسلامية والمنهج الاقتصادى الإسلامى البديل ، أى البديل لما عرفه السودان من نظم ومناهج اقتصادية . وكما انحصر التشريع الجزائى « الإسلامى » فى الحدود ، وقف « الصحويون » بالفلسفة والمناهج الاقتصادية عند الربا ، والزكاة ، وتعاطى الديات بحقتها وبنت لبونها ..

إن الاقتصاد كعلم بحت يعنى بدراسة السلوك الإنسانى كعلاقة بين غايات محددة ووسائل متنوعة لاستغلال موارد محدودة . وقد ظل الصراع الفكرى بين فلاسفة السياسة والاقتصاد ، عبر التاريخ ، صراعا حول طبيعة هذه الغايات ، وملكية هذه الموارد وكيفية استغلالها . وبطبيعته ووظيفته فإن الاقتصاد علم لايتعامل إلا بلغة واحدة هى لغة الحساب ، والحساب أو (علم العدد) ، كما يقول العرب ، علم حصر واختصار . فالذى يتحدث عن الاقتصاد البديل عليه أن يتحدث عنه أولا كأهداف وغايات ثم كمناهج لتحقيق هذه الأهداف والغايات ، وأخيرا كرصد وخرص وحساب لكيف ستحقق هذه المناهج تلك الغايات . فالغوغائية إن أجدت فى السياسة فلن تفيد فى علم يتعامل فيه الناس بالحقائق والأرقام .

وكما رأينا فقد كان قصارى اجتهاد « الصحويين » فى القانون هو إضافة الحدود للقانون الوضعى ، كما كان قصارى اجتهادهم فى صناعة الدستور هو إضافة تعبيرات الشورى والولاية والبيعة للدستور الوضعى . ولم يكن الاقتصاد بأحسن حالا معهم . ولو كان هؤلاء القوم يملكون الحد الأدنى من الأمانة والتواضع

لقالوا بأنا نقبل كل إنجازات الإنسان فى التقنين وصناعة الدساتير ما لم تتعارض هذه الإنجازات مع المبادىء الأصولية لمواريثنا الروحية . بيد أنهم كانوا يعرفون بأنهم لو قالوا بهذا لقال لهم الناس إذن ما الذى يميزكم عن غيركم ؟ ولهذا لجأوا للمراوغة ، ولجأوا للانتحال كما لجأوا لإضفاء ثوب الإسلامية على ماليس بإسلامى - حسب فهمهم للإسلام - وهو فهم تحجر عند العصر العباسى .

وبنفس القدر بدلا من أن يقول « الصحويون » بأن هناك مبادىء هادية فى الإسلام حول المال ، وحول حقوق الإنسان الأساسية وحول استغلال الثروة ، وأن يقولوا بأن أى نظام ابتدعته البشرية لتحقيق ماتحض عليه هذه المبادىء هو نظام يمت بنسب للإسلام أخذوا يدينون هذه الأنظمة الاقتصادية المتعارفة جمعاء ، ويهرفون بالأغاليط والمغالطات حول نهج أقتصادى إسلامى متميز ، وهو فى واقع الأمر ، المنهج الرأسمالى فى صورته الاستغلالية العتيقة قبل أن تمتد إليه يد التشذيب فى إطار الدولة الحديثة ، ونحن من الذين يقولون بأن فى مصدرى الشريعة الأساسيين (الكتاب والسنة) مبادىء هامة يقوم عليها التوجه الإسلامى فى الاقتصاد ، وهذه المبادىء هى النبراس الذى يهدى المسلمين سواء السبيل . إلا أن هذه المبادىء بطبيعتها ، لايمكن أن تصبح مناهج تطبيقية لأن المناهج التطبيقية فى الاقتصاد تتجدد بتجدد الواقع ، وتتطور بتطور حياة الإنسان ، وتتبدل بتبدل العادات . فالمناهج السياسية والاقتصادية نتاج لتجربة الإنسان ومعاناته عبر التاريخ ، ودور الفقيه الإسلامى المجتهد هو الأخذ بكل ما يحقق المصلحة منها إذا ما اتفق مع قيمناالعليا أو لم يتعارض معها ، دون أن ننسبها كذبا إلى الإسلام ، خاصة والأصل فى الأشياء الإباحة . ونحن عندما نفعل ذلك لانرتكب أمرا إدًّا ، لأننا نأخذ باستكشاف نفس الإنسان فى العلوم الطبيعية دون أن نرتكب معصية أو منكرا وكما يقول كاتب معاصر « إن علم الاقتصاد هو الذى يدرس الظواهر الاقتصادية ويحللها بقصد استخلاص القوانين الاقتصادية التى تحكمها كقانون تناقص المنفعة وقانون العرض والطلب إلخ . فهو ذو طابع نظرى يدرس ماهو كائن فعلا ولاعلاقة له بالأخلاق أو السياسة أو الاتجاهات الدولية الاقتصادية أو مفهوم المجتمع لفكرة العدالة ... علم الاقتصاد علم محايد وليس بعلم مميز يستقل أو ينفرد به مذهب دون آخر » (الفنجرى : نحو اقتصاد إسلامى) . فهناك فرق كبير بين الاقتصاد كعلم مجرد وبين الأهداف السياسية والاجتماعية التى توجه الاقتصاد خاصة مفهوم العدالة . ولهذا فإن كان لنا أن نبحث عن مبادىء أصولية إسلامية فى الاقتصاد فميدانها هو الغايات لا المناهج .

ولامرية فى أن المبادىء الاقتصادية الموجهة فى الإسلام مبادىء مطلقة ، لأنها تسير وفق الناموس الطبيعى للعدل والاحسان . كما أن بعضها سرمدى لأن عمادها هو التوحيد ، والتوحيد أساس الدين . أما التجارب والمؤسسات التاريخية الإسلامية فلا تعدو أن تكون عبرا يستلهم منها المسلم المواعظ أو قدوة يتمثلها الناس - إن صلحت لزمانهم - وفى واقع الأمر فإن الأحكام الاقتصادية فى مجتمع الإسلام الأول أحكام محدودة محدودية النشاط الاقتصادى فى تلك المرحلة

التاريخية فالنشاط الاقتصادى الفردى محدود ، ونشاط الدولة محدود ، والموارد محدودة ، وأنماط الاستغلال مُحدودة . ولم يعرف المجتمع الإسلامى الدراسات الاقتصادية إلا فى فترة لاحقة عند تطور الدولة وتوسع التجارة وبروز مناشط متنوعة فى الإنتاج ، وظهور مجتمعات المدن بتشققها الطبقى . وقد حملت كل هذه المظاهر العلماء والفقهاء للتصدى إليها وهم يستلهمون الشريعة من قبلهم ، فخرجوا على الناس بمؤلفاتهم عن : الخراج (أبو يوسف ويحيى بن آدم) والأموال (القاسم بن سلام) وتكوين الثروة (ابن خلدون فى المقدمة) والنقود (الغزالى فى الإحياء وابن حزم فى المحلى) . إلا أن كل هذه المؤلفات الزاخرة فى المعارف والاجتهاد لاتفيد ، الا من الناحية التاريخية للاستهداء بأسلوب كتابها العلماء فى المقايسات - أى مقايسة واقعهم على مبادىء الإسلام الأصولية - لأنها لاتشكل نظاما اقتصاديا متكاملا ، أو منهجا شاملا نعالج به مشاكل المجتمع الإسلامى الراهن إذ أن هناك دوما تراهنا بين المنهج والواقع التاريخى الذى يطبق عليه هذا المنهج .

إن المجتمع الذى نعيش فيه مجتمع مركب معقد ... تعقيد الدولة القومية المركبة ... وتعقيد المجتمع الدولى المتشابك . وفى مثل هذا المجتمع تنبهم الحدود بين المسلم والكافر فى داخل الدولة الواحدة ... كما تنبهم الحدود بين المسلم والملحد فى داخل هذا العالم المتشابك . والحدود - التى نعنى - حدود واضحة أبانها الشرع وهو يفصل بين دار السلام ودار الحرب ويحدد الحقوق والواجبات فى دار الإسلام بين المسلمين والمعاهدين الذين يلوذون بحماهم . ومع هذا فقد ارتضينا فى المجتمع المعاصر أن نتعايش مع هذا الواقع السياسى والاقتصادى فنقبل التعاون مع المشركين الملاحدة ، ونأويهم فى ديارنا ، ونمنحهم فى ظل حمايتها الحصانات والامتيازات الدبلوماسية ، كما نقبل غير المسلمين فى ديار الإسلام لا كمعاهدين وذميين وإنما كمواطنين لهم كامل الحقوق وعليهم كل الواجبات التى يتمتع بها أو تفرض على المسلم . وبعبارة أخرى فقد حملنا الواقع السياسى والاقتصادى المحلى والعالمى لتجاوز أحكام شرعية ثابتة لم ينسخها الله وإنما نسختها الاتفاقات الدولية الوضعية ، والحقائق السياسية التى لامحيص لنا عنها . ومن الجانب الآخر فنحن ندرك أو يفترض أننا ندرك أن اقتصاد هذا العالم تسيطر عليه مؤسسات ليس للمسلمين عليها من سلطان ، وإن ادوات إنتاجنا يجىء أغلبها من دول الكفر والإلحاد هذه ، وإن محصول هذا الإنتاج تتحكم فيه أسواق لايملك المسلمون من امرهم شيئاً . كما أننا ندرك أو يفترض أن ندرك أن حاجيات الحياة فى المجتمع الداخلى لم تعد هى الحاجى من المعيشة كما وصفه ابن خلدون أو هى القوت والمأوى كما عرفهما المجتمع الإسلامى التاريخى . فالحاجى فى الحياة اليوم هو العمل والمأوى والقوت ، والصحة والتعليم الذى هو حق كالماء والهواء . ومثل هذه الحقوق لن تفى بها الزكوات والصدقات ، وإنما تتطلب دورا حاسما لولى الأمر (الدولة) فى توجيه الاقتصاد كله .

ولايتم هذا التوجيه فى إطار الدولة العصرية المعقدة والعلاقات الدولية

المتشابكة إلا عبر أدوات لم تعرفها الدولة الإسلامية القديمة ، هذه الأدوات هى وليد لجهد الإنسان فى صراعه الطويل ضد الاستغلال فى الدولة القومية وضد علاقات التبعية فى المجتمع الدولى ، ولم يهدف هذا الصراع إلا إلى خلق مجتمع فاضل وعدالة اجتماعية أوفر ، وعالم أكثر استقراراً . وفى هذا الإطار برزت مؤسسات ومفاهيم جديدة مثل التخطيط المركزى ، والسيطرة على وسائل الإنتاج أو على القمم الموجهة للاقتصاد ، والضبط والتوازن بين الأسعار والأجور ، والتحكم فى انسياب المال . وتتراوح هذه الضوابط بين السيطرة الشاملة على الإنتاج ووسائله عند الاشتراكيين والسيطرة اللامباشرة عبر أيدى السوق الخفية عند الرأسماليين ، وعلى الصعيد الدولى برزت مفهومات جديدة (وهى جديدة حتى بحساب هذا العصر) تدعو إلى تحالف فقراء العالم ضد تطفيف موازين التجارة الدولية لمصلحة الأغنياء ، وتذهب فى دعوتها للمطالبة بالقضاء على النظام الاقتصادى الدولى الراهن الذى يكرس علاقات التبعية بين هؤلاء الأغنياء والفقراء . ويتجاوز هذا التحالف بطبيعته الانقسام الدينى . إذ إنه يجمع بين المسلم والماركسى والهندوكى والبوذى . بل إن هؤلاء المجوس والملاحدة (الهند ويوغسلافيا مثلا) هم ، كما أسلف القول ، أكثر الدول حماسا لمحاربة الاستغلال الدولى فى منظومة دول العالم الثالث من بعض الدول الإسلامية ، ولهذا فقد تكون هاتان الدولتان أقرب إلى السودان المسلم فى سعيه لإنهاء علاقات التبعية الموروثة من دولة مسلمة تلهث للانضمام إلى دول الشمال الصناعية مثل تركيا ، وتبعا لهذا فإن الحديث إزاء هذا الواقع ، عن اقتصاد إسلامى جوهره هو الزكوات والربا وبضعة شعارات عن التكافل والتراحم ووحدة الأمة الإسلامية حديث يعكس جهلا فاضحا بمقومات الاقتصاد القومى وهيكل الاقتصاد الدولى على السواء .

مبادىء الإسلام والناموس الطبيعى :

ونعود للحديث عن المبادىء الاقتصادية الأصولية فى الإسلام . لنقول بأن النظام الإسلامى لم يستهدف فى جوانبه الاجتماعية إلا العدل والمساواة . ولم تكن هذه المساواة التى دعا لها الإسلام مفهوما هلاميا ، وإنما كانت مساواة ذات بعد مصلحى اقتصادى واجتماعى قوامه هو نقل المجتمع من مجتمع استرقاق واستغلال إلى مجتمع تصبح فيه القيم والفضائل هى القيم الجماعية لاالقيم الفردية القبلية . أما البعد الثانى فهو بعد روحى خلقى قوامه التقوى . « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم » (الحجرات ١٣) ، ولذا فقد كان من الغريب حقا أن يتحدث « إمام » الصحوة فيقول بأن الرسول (ص) عندما بدأ دعوته لم يكن عنده اقتصاد .. (الصياد ٢٤/١٠/٨٤) وكان النميرى يرد على حديث منسوب للسيد الصادق المهدى يقول فيه بضرورة تحسين الاقتصاد قبل الحديث عن الحدود .

لقد نفذ الدكتور طه حسين بحسه العميق إلى البعد الاقتصادى للرسالة

المحمدية عندما قال : « إن الإسلام إنما جاء قبل كل شيء بقضيتين اثنتين ، أولاهما التوحيد وثانيتهما المساواة بين الناس . وكان أغيظ ما أغاظ قريشا من النبى ودعوته أنه كان يدعوها إلى هذه المساواة ولم يكن يفرق بين السيد والمسود ، ولابين الحر والعبد ، ولابين القوى والضعيف ، ولابين الغنى والفقير وإنما كان يدعو إلى أن يكون الناس جميعا كأسنان المشط لايمتاز بعضهم عن البعض ، ولايستعلى بعضهم على بعض وقد سخطت قريش أشد السخط وأعنفه على النبى (ص) لما اظهر ، حتى لأكاد أعتقد أنه لو قد دعاها إلى التوحيد دون أن يتعرض للنظامين الاجتماعى والاقتصادى ، ودون أن يسوى بين الحر والعبد ، وبين الغنى والفقير ، وبين القوى والضعيف ... أوقل لو دعاهم النبى (ص) إلى التوحيد وحده دون أن يمس نظامهم الاقتصادى والاجتماعى لإجابته كثرتهم من غير مشقة وجهد (الفتنة الكبرى) .

فما هى المفاهيم الأساسية والقيم المطلقة التى نادى بها الإسلام ؟ المفاهيم والقيم التى نعنى هى تلك التى تتناول المال ، والعمل ، والعدل . وبشأن المال نقول إن المال فى الإسلام هو مال الله « وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » (النور ٣٣) وقد استخلف الله ، مالك كل شىء ، الإنسان فى هذا المال « آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ، فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير » (الحديد ٧) ثم إن الله تعالى لايريد لهذا المال أن يحبس أو يدخر أو يحصر تداوله فى أيدى قلة من الأغنياء بل يريده مشاعا لكل الناس يستثمرونه فى العمل الصالح : « كى لايكون دولة بين الأغنياء منكم » (الحشر ٧) . والمبدأ هنا مبدأ عام وإن كانت هذه الآية تتحدث عن ماأفاء الله من غنائم على الرسول وأهل القربى . وقد ذهب الإمام محمد عبده فى تفسيره لهذه الآية بأن الله تعالى ينبه إلى أن مال كل واحد منكم هو مال أمتكم (الأعمال الكاملة للإمام) . ولاشك فى أن وسائط ملكية الأمة لهذا المال تختلف باختلاف الزمان والمكان والعادات . وقد كان الإسلام أكثر ما يكون قسوة وشدة فى حكمه على الذين يحبسون المال باكتنازه ، فمكان المال هو الاستثمار الصالح فى الدورة الاقتصادية لاالحبس فى الخزائن . يقول الرسول (ص) : «اتجروا فى مال اليتيم حتى لاتأكله الصدقة » . ويقول محكم التنزيل فى الاكتناز « ياأيها الذين آمنوا إن كثيرا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » (التوبة ٣٤) وقد نزلت هذه الآية فى أهل الكتاب من اليهود ، حتى إن معاوية حسب أن حكمها لاينطبق على المسلمين فقال له أبو ذر : « لقد نزلت فينا وفيهم » .

ومن ناحية ثانية فإن ملكية هذا المال واستثماره على مستوى الفرد والمجموعة يخضع لضوابط قاهرة حددها الإسلام وأول الضوابط هو النهى عن الاستغلال والسرف . يقول محكم التنزيل « ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون » (البقرة ١٨٨) .

وتحض هذه الآية المسلمين على ألا ينفقوا مالهم أو يكتسبوه بالباطل وعلى ألا يلقوا به للحكام كيما يغتالوه . وقد كان الإسلام أكثر ما يكون تعنيفا ضد السرف والسفة « ولاتؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما » (النساء ٥) . كما حسب التبذير عملا شيطانيا : « وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولاتبذر تبذيرا * إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا » (الإسراء ٢٦ ، ٢٧) كما حفل القرآن بالكثير من الآيات التى تحسب الترف والإسراف تسكعا فى الضلالة وانغماسا فى الهوى الذى يفضى بأهله إلى النار . « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » (الإسراء ١٦) فالمال فتنة يبتلى بها الله الناس ليسارعوا إلى الخيرات ، ومادون ذلك فهم عليه محاسبون « حتى إذا أخذنا مترفيهم بالعذاب إذا هم يجأرون . لاتجأروا اليوم إنكم منا لاتنصرون » (المؤمنون ٦٤ ، ٦٥) . أو قوله تعالى « واتبع الذين ظلموا ماأترفوا فيه وكانوا مجرمين » (هود ١١٦) . أو قوله : « لاتركضوا وارجعوا إلى ما أترفتم فيه ومساكنكم لعلكم تسألون » (الأنبياء ١٣) وتقول الآية إن الله ينجى الأنبياء والصديقين الذين هم بشر يحيون ويموتون كما يحيا ويموت البشر إلا أنه يهلك المسرفين عقابا على سرفهم ، وكذلك كل مسرف .

أما العمل فإن الآيات التى تشير إليه هى أكثرها ورودا فى القرآن . فقد وردت الكلمة ومشتقاتها مايربو على المائتين وخمسين مرة (عمل ، عملت ، عملتم ، عملته ، عملوا ، أعمل ، تعمل ، تعملون ، نعمل ، يعمل ، يعملون ، أعمل أعملوا ، ، عملا ، عملك ، عملكم ، عمله ، عملهم ، عملى ، أعمال ، أعمالا ، أعمالكم ، أعمالنا ، أعمالهم ، عامل ، عاملة ، عاملون ، العاملين) . فالإنسان مأمور بالعمل الصالح النافع ، والله ورسوله وعامة الناس شهداء على ذلك : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ، وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون » (التوبة ١٠٥) . وقد نزلت الآية فى المتخلفين عن تبوك والذين مرنوا على النفاق يدارون به عجزهم وتواكلهم فقال لهم الله تعالى اعملوا ماشئتم فإن الله ورسوله والمؤمنون عليمون بما خفى وماظهر من أعمالكم . ويحث الدين الناس على العمل النافع ، كل حسب قدرته ، فى حياتهم وإلى مماتهم . وقد أورد البخارى وأحمد فى مسنده عن رسول الله (ص) « إذا قامت الساعة وفى يد أحدكم فسيلة (شتلة) فإن استطاع أن يغرسها فليغرسها فله بذلك أجر » فالعمل النافع الذى يتحدث عنه الإسلام ليس هو الجهاد وحده ، وليس هو العبادة وحدها ، وإنما هو كل ما ينفع الناس ، سواء كان استعمارا للأرض أو إنفاقا صالحا للمال ، أو قضاء لحاجة مسلم ، بل أن بعض الأحاديث يقدم قضاء حاجات الناس على العبادة . فقد أورد الحاكم عن رسول الله : « لأن يمشى أحدكم مع أخيه فى قضاء حاجته أفضل من أن يعتكف فى مسجدى هذا شهرين » . كما أورد الحاكم أيضا أن رسول الله (ص) قال لمن أراد الاعتكاف لذكر الله : « لاتفعل فإن مقام أحدكم فى سبيل الله أفضل من صلاته فى بيته ستين عاما » .

فافسد الظن أن العبادة بديل عن العمل أو ناهية عنه بل فى واقع الأمر هناك

تكامل بينهما « يأأيها الذين أمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون . فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله » (الجمعة ٩) . وقد بلغ تقديس الإسلام للعمل ـ والعمل هو عماد الإنتاج ـ حدا جعله يحسب الاستغراق فيه وتجويده بابا للمغفرة روت عائشة عن رسول الله : « من أمسى كالا (متعبا) من عمل يده أمسى مغفورا له » وعن مسلم : « إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه » والتجويد والإتقان فى الآداء ضرب من الأمانة ، والإنسان مأمور بأداء الأمانات لأن خيانتها خيانة لله والرسول « يا أيها الذين آمنوا لاتخونوا الله ورسوله وتخونوا أمانتكم وأنتم تعلمون » (الإسراء ٣٤) . ومع تأكيد الإسلام لجماعية الحقوق ، وحسن الظن بالله إلا أن الإسلام يفترض أن العمل النافع واجب على كل فرد . فالإسلام ينهى عن الاتكال كما ينهى عن التواكل ، ويحض على الثقة بالله فى ذات الوقت الذى يحث فيه على الاعتماد على النفس . وقد ورد فى الأثر أن جماعة من أهل اليمن وفدوا على عمر بن الخطاب فقال لهم « ماذا تصنعون ؟ » قالوا « نتوكل على الله » قال عمر « كذبتم إنما المتوكل رجل ألقى حبة فى الأرض وتوكل على الله » .

ونجيء من بعد إلى العدل فنقول : إن الإشارة إلى العدل قد وردت عشرين مرة فى القرآن (لأعدل ، تعدلوا ، تعدلون ، يعدلون ، اعدلوا ، عدل) وكما قلنا فى أكثر من موقع فإن الشرع كله ماقام إلا لنشر ألوية العدل والمساواة ، فالدعوة للاستغلال الصالح للمال ، والنهى عن السرف والتبذير فيه ، والأقذاع فى تأنيب من يأكلون بالباطل ، والحث على العمل النافع ، كل هذا يتجه نحو خلق مجتمع اقتصادى عادل . بيد أن الإسلام لايقف عند هذه التوجيهات ، بل يمضى لوضع مبادىء هادية أيضا تحدد احتياجات الإنسان الأساسية ويقول « إن لك ألا تجوع فيها ولاتعرى ، إنك لا تظمؤ فيها ولاتضحى » (طه ١١٨ ، ١١٩) . ويفسر ابن كثير هذه الآية بقوله : « إن الله « إنما قرن الجوع والعرى لأن الجوع ذل الباطن والعرى ذل الظاهر . وتظمأ وتضحى أيضا متقابلان لأن الظمأ حر الباطن وهو العطش والضحى حر الظاهر » فهذه الضروريات هى احتياج أساسى لكل فرد فى الامة المسلمة ، تكفله له الأمة من مال الله الذى استخلفه فيه . على أن هذه الضروريات أمر مقدر بزمانه أو كما قال الشاطبى فى (الموافقات) إنها « تختلف باختلاف الساعات والأحوال » .

ومن الجانب الآخر فإن هذه الضروريات التى نسميها بلغة اقتصاد اليوم (basic needs) ليست بحاجة يطالب بها المسلم وإنما هى حق معلوم : « وفى أموالهم حق للسائل والمحروم » (الذاريات ١٩) . وتقع مسئولية الوفاء بهذا الحق المعلوم على كل الناس باعتبارها مسئولية جماعية لازمة . « وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين امنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه إن أنتم إلا فى ضلال مبين » (يس ٤٧) وقد ذهب الإسلام فى آياته الأولى إلى حث الناس على التصدق بفضول مالهم « ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو ، كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون » (الآية ٢١٩ البقرة) وقد عرف النسفى هذا اللون

من الصدقة بقوله : « التصدق بالفضل فى أول الإسلام فرض ، فإذا كان الرجل صاحب زرع أمسك قوت سنة وتصدق بالفضل ونسخت بآية الزكاة »

بيد أن الزكاة ليست هى الحق الإسلامى الوحيد على المال فقد سئل الرسول (ص) إن كان فى المال حق غير الزكاة فتلا الآية « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » (البقرة ١٧٧) فالعمل الصالح ليس هو تحرى القبلة وإنما هو ، بعدَ الايمان ، إيتاءُ المال الذى يفتن به الانسان فى وجوهه المشروعة وقد قدم ايتاء المال فى هذه الآية ، على الزكاة .

هذه هى المبادىء الهادية والتى نعيد القول بأنها مبادىء سرمدية ، لأنها توافق الناموس الطبيعى للعدالة . بيد أن الذى يجعل منها أمرا ملزما للمسلم ليس هو ، فحسب ، موافقتها لمبادىء العدل الطبيعى وإنما أيضا إرتباطها بالإيمان والتوحيد ، أى تكامل البعد الخلقى والبعد المصلحى مع البعد العقدى . فالمسلم وقد هداه الله النجدين مخير فى انتقاء طريقه بنفسه من بين خيارات شتى ، خيار بين طريق يحقق له مصلحة الدنيا كلها ولايحقق له شيئا من الآخرة ، وخيار يحقق له مصلحة الآخرة ولانصيب له من الدنيا ، وخيار يحقق له خير دنياه وآخرته . أما الذى يريد حرث الدنيا فينالها ولاسبيل له للآخرة . ويصدق هذا على المال كما اشارت اليه الآيات العديدة التى استشهدنا . بها كما يصدق على العمل . فتكامل البعد المصلحى مع البعد الخلقى فى العمل لايتحقق فقط بالإتقان والأمانة ، والاعتماد على النفس ، لأن كل هذه القيم مرغوبة فى ذاتها ، وإنما أيضا لأن العامل المسلم يتوجب عليه ابتغاء مرضاة الله فى كل مايعمل وفى حديث رواه النسائى وأبو داود : « إن الله عز وجل لايقبل من العمل إلا ماكان مخلصا ويبتغى به وجهه ».

الاجتهاد المبدع .. والقدوة الحسنة :

فإن كانت تلك هى المبادىء الهادية ، وهذه هى الحوافز الخلقية التى تدفع الناس لاتباعها ، فكيف كان تطبيق هذه المبادىء فى مجتمع الإسلام الأول ، مجتمع المدينة ؟ وسنرى أنه حتى فى تلك المرحلة الأولى كان هناك تباين كبير فى تفسير هذه الآيات ، ماتعلق منها بالملكية ، أو تعلق باستغلال المال ، أو إيفاء الحاجات الضرورية للإنسان . كما سنرى أيضا أن قضية المسئولية الجماعية عن حقوق العباد لم تكن عملا فرديا تحكمه المبادرة الذاتية وإنما كانت تجىء عبر تدخل قصدى من جانب ولى الأمر بلغ فى بعض حالاته مصادرة أموال الأفراد لتحقيق

مصلحة أشمل هى مصلحة المجموعة . وقد وقع هذا فى مجتمع يرتكز فيه التكافل على قدر كبير من الإرادة الذاتية والوازع الفردى والالتزام الوجدانى أكثر مما يقوم على الردع . وزاد من تعميق هذا الوازع الفردى ضد الأثرة والاستغلال والسفه فى ذلك المجتمع ما رآه الناس فى أئمتهم الذين بهم الأقتداء من محاسبة للنفس والأقربين قبل محاسبة الأبعدين . كان هذا هو الحال فى عهد الرسول وفى عهد الشيخين ثم عهد على أكثر مما كان فى عهد عثمان . وكما سلف القول فإن الانحراف الذى وقع فى عهد عثمان كان فى أساسه انحرافا اقتصاديا تنبأ به عمر ، ودفع امين بيت المال عبد الله بن الأرقم إلى « الاستقالة » وحمل أجلة الصحابة على نقد الخليفة عثمان ، كما قاد بعضا منهم إلى قتله ، ولهذا فإن أول قرار أصدره على بن أبى طالب بعد توليته كان هو رد كل مال أعطاه عثمان من بيت مال المسلمين دون وجه حق . وقال على فى هذا : « إن فى العدل سعة ومن ضاق عنه الحق فالجور أضيق » . وكان على منطقيا مع فلسفته التى لاتعتبر الفقر قدرا مقدوراً وانما هو نتاج طبيعى للفساد والاستغلال . فمن قول على : « مارأيت نعمة موفورة إلا وجانبها حق مضيع » ومن قوله . « إن الله فرض على الأغنياء فى أموالهم بقدر مايكفى فقراءهم » ومن قوله ايضا « ماجاع فقير إلا بما شبع غنى » .

ومع كل هذا فإن عمر بن الخطاب قد بَزَّ رفاقه من الراشدين فى براعة اجتهاده ، وفى غلظته على السرف والاستغلال ، وفى محاسبته للنفس . وعلنا نتناول ثلاثة من أحكامه التى بلغ فيها شأوا بعيدا فى الاجتهاد حتى عطل فى واحد منها حدود الله ، وألغى فى الثانى حكما ثابتا فى كتاب الله ، وتجاوز فى الثالث أمرا أصدره رسول الله . وفى كل هذه الحالات كان مبتغى عمر الفاروق هو العدالة الجامعة والتى من أجلها فرضت الحدود ، ونزلت الأحكام ، وجاءت السنة القولية والفعلية . فقد صادر عمر ، مثلا ، أرضا لبلال بن حارث لعجزه عن تعميرها ، لأن الله قد استخلف الانسان على الأرض لاستعمارها لا لحبسها أو المتاجرة بها . قال عمر لبلال : « أنظر ماقويت عليه فأمسكه ومالم تقو عليه فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين » . فغضب بلال وقال « لاأفعل شيئا أقطعنيه رسول الله (ص) » فرد عليه عمر « والله لتقبلن » (الخراج ليحيى بن آدم) . وما كان عمر ليصادر أرضا أقطعها رسول الله الا لأنه غلب مصلحة عامة المسلمين مما كان الرسول (ص) سيفعل لو كان حيا . ومن ناحية أخرى فإن عمر الذى أمر ابنه بألا يتاجر بحر ماله فى النعم حتى لاتكون هناك شبهة فى استغلاله لسلطات أبيه يملك أن يصادر أرض بلال بن حارث التى أقطعها رسول الله .

كما جافى عمر ظاهر النص القرآنى الثابت فى قراره حول الفىء (بفتح الفاء) وهو الغنيمة بلا قتال ، ويسمى فيئا لأن الله أفاءه (أى جلبه) على المسلمين . وأحكام الفىء فى القرآن ثابتة حسبما نصت عليه سورة الحشر التى نزلت بعد غزوة بنى النضير (الآيات ٦ إلى ١٠) وحسب هذه الآيات فإن الفىء لله وللرسول وذوى القربى واليتامى والمساكين . وقد أضيف إلى هؤلاء المهاجرين والذين

جاهدوا (الأنفال ٧٥) . إلا أن عمر ، بحكمته الثاقبة ، رأى أن ليس من العدل قصر توزيع الفيء على آل محمد والمجاهدين من الأنصار والمهاجرين وذوى القربى واليتامى والمساكين بعد أن عمت الفتوحات واتسعت الأرض . فخير الفيء لابد له من أن يشمل عامة فقراء المسلمين ومساكينهم فى كل أرض دخلت فى رحاب الإسلام . كما رأى عمر أن تركيز الثروة فى يد آل محمد والمهاجرين والأنصار فى المدينة يخلق بتكريس الثروة طبقتين من الناس : الملاك والفقراء .. ولهذا قال عمر « والله لايفتح بعدى بلد يكون فيه كبير نيل (أى نقع) فيقسم عسى أن يكون كَلاً على المسلمين . فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها (فلاحيها) وأرض الشام بعلوجها فما الذى يبقى لتسد به الثغور ... ومايكون للذرية للأرامل بهذا البلد وبغيره لقد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم شيء .. ولئن ألقيته ليبلغن الراعى بصنعاء نصيبه من هذا الفيء دون أن يطلبه ». فعمر يجافى ظاهر النص لأنه لايريد لثروات المسلمين التى اتسعت أن تصبح وقفا على سادات مكة والمدينة وإنما أرادها لفقراء الشام والعراق ، وأرادها للأجيال القادمة ، وأرادها للذرية والأرامل ، وأرادها حتى لفقراء المسلمين فى المواقع النائية، حتى وإن لم يطلبوها مثل رعاة صنعاء .

بيد أنا نشهد قمة الاجتهاد الراشد لعمر الفاروق كما نشهد مسلكه المثالى فى عام الرمادة ، وهو أمر نشير إليه خاصة لقرباه من الواقع الذى نعيش . كان ذلك فى عام ١٧ من الهجرة حين أحترقت الأرض وما عليها فإذا هبت الريح سفت رمادا فاسموه بعام الرمادة . وسعى عمر ، فى البدء لمصادرة معايش الناس وهو يقول « لو لم أجد مايسعهم إلا أن أدخل على أهل كل بيت من يقاسمهم أنصاف بطونهم حتى يأتى الله بالحيا (المطر) فعلت ، فإنهم لن يهلكوا على أنصاف بطونهم » كما كاتب كل ولاته فى الأمصار يقول « سلام عليك ، أما بعد أفترانى هالكا ومن قبلى وتعيش انت ومن قبلك ؟! فيا غوثاه ياغوثاه » . فدعوة أمير المؤمنين هذه يوم أن قضم الجوع الناس دعوة للاعتماد على الذات قبل استجداء الصدقات .بدأ عمر بأهل المدينة أولا ثم أتبعهم بالمسلمين فى كل الأمصار التى هى جزء من دولته ، فعندما يستشرى العوز والجوع فهناك مسئولية أدبية وسياسية على الأقربين قبل الأبعدين . وكان عمر ، بلا مراء ، يتمثل فى حكمة هذا سنن النبى الكريم الذى قال « إذا بات مسلم جائعا فلا مال لأحد » أو قال « أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعا برئت منهم ذمة الله ورسوله » رواه أحمد .

على أن الإمام الذى ذهب فى حكمه على الرعية إلى حد الدخول عليهم فى بيوتهم وتضييق معايشهم لابد له أن يكون على قدر كبير من الزهادة والطهر والقسوة مع النفس ، وكان هذا حال عمر ، بل إنه مضى خطوة أبعد فى ضبط النفس حتى يقتدى به الآخرون ، منع عمر نفسه وآل بيته من اكل اللحم والسمن إلى أن تنتهى المجاعة ، وكان يقول « كيف يعنينى شأن الرعية إذا لم يمسنى مايمسهم » . وذهب فى هذه القسوة على النفس والأقربين إلى حد منع الطفل من أبنائه من أن يسلك مسلكا قد يرى فيه الناس مايحاسب عليه أبوه . فقد رأى عمر

ابنه الطفل محمدا وهو يأكل بطيخا فانتزعه من يده وقال « بخ بخ يا ابن أمير المؤمنين تأكل الفاكهة وأمة محمد هزلى ؟!! » . وكان عمر الفاروق بمسلكه هذا يتمثل زهادة الرسول الكريم . فقد جاء فى السيرة أن محمدا وآل محمد كانوا آخر من يشبع إذا شبع الناس وأول من يجوع إذا جاعوا . وعل الذى أوجع قلب أم المؤمنين عائشة حتى فاضت دموعها هو مارأته من انحراف بين المسلمين عن سنة نبيهم ولم تمض بضع سنوات من رحيله . قالت عائشة : « بلغنى أن الرجل منكم يأكل من ألوان الطعام حتى يلتمس دواء يمرئه . فذكرت نبيكم (ص) فذاك الذى أبكانى ، خرج من الدنيا ولم يملأ بطنه فى يوم من طعامين . فكان إذا شبع من التمر لم يشبع من الخبز ، واذا شبع من الخبز لم يشبع من التمر » .

لقد كانت فلسفة ابن الخطاب فى الحكم تقوم على إدراك واع لواجب ولى الأمر نحو الله ونحو الزعية . فعمر هو القائل · « إن الله استخلفنا على عباده لنسد جوعتهم ، ونوفر لهم حرفتهم فإن لم نفعل فلا طاعة لنا عليهم » . فواجب ولى الأمر فى بساطة ، هو تحقيق العدل الشامل . وطاعة الناس لحاكمهم ترتبط إرتباطا مباشرا بقدرته على أداء هذا الواجب . كما أن اجتهاد عمر كان يقوم على افتراض مفاده إن الله تعالى لايريد ممن استخلفهم على العباد أن يحملوا الناس على حكم من الاحكام يجهض المعنى الحقيقى لهذه الاحكام والزواجر والنواهى .. ولهذا فلم يجد عمر غضاضة فى أن يعطل حدا من حدود الله هو حد السرقة طوال عام الرمادة ، تماما كما ألغى الفيء لآل محمد وصحب الرسول بالرغم من معارضة كبار الصحابة له باستثناء ابنه عبد الله وإمام العادلين على بن ابى طالب .

العدل قوام كل شيء :

بعد هذه الماحة للمبادىء الأصولية القيمية التى يستهدى بها الاقتصاد الإسلامى ولنماذج من التجارب التاريخية فى العهد الأول الزاهر نتجه إلى الإشارة إلى بعض الاجتهادات الفقهية لترجمة هذه المبادىء حسب تبدل العادات والأحوال ، والمبادىء التى نقف عندها هى العدل ، والمسئولية الجماعية ، ودور السلطة الأميرية (ولى الأمر) فى تحقيقها . وسنرى من بعض هذه الاجتهادات كيف أن بعض الفقهاء قد خرجوا فى بعض أحكامهم عن ماجاءت به السنة القولية وهم يعودون إلى مبادىء الإسلام الأصولية حول العدل . فالإمام ابن حزم ، انطلاقا من أحكام عمر فى الفيء وفى مصادرة الأرض التى لايستعمرها صاحبها ، ذهب للقول بأن : « الأرض لمن يفلحها » . كما ذهب فى تأكيده للمسئولية الجماعية للقول بأن ترك الرجل يموت جوعا هو لون من القتل ، ويقول الإمام : « إذا مات رجل جائعا فى بلد أعتبر أهله قتلة وأخذت منهم دية القتيل » (المحلى) .

وبجانب ابن حزم فإن من الفقهاء الذين اولوا القضايا الاقتصادية اهتماما كبيرا فى مؤلفاتهم الإمام ابن تيمية ، وقد تناول المستشرق الفرنسى هنرى لاكوست

الأفكار الاجتماعية والاقتصادية لابن تيمية تناولا بارعا اعتمادا على فتاواه وكتابه عن الحسبة . وإن كان لنا أن نصنف الإمام بين رجال المدارس الاقتصادية المختلفة لقلنا عنه بلغة اليوم إنه من دعاة الاقتصاد الحر ، إلا أن ابن تيمية لايرى أن هذه الحرية حرية مطلقة . فابن تيمية ، مثلا ، لايؤيد التسعير عملا بحديث الرسول : « إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق وإنى لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطلبنى بمظلمة فى دم أو مال » ، رواه الترمذى وأبوداود . وقد اتفق جمهور الفقهاء فى النهى عن التسعير إلا مالكاً الذى قال بفرضه على القصابين . ومع هذا فقد أجاز ابن تيمية التسعير فى حالات الحصر ، أى الاحتكار وهو يقول : « كل ما احتاج إليه الناس عامة فالحق فيه لله » . وقد سار سيرة الإمام ابن تيمية تلميذه ابن القيم فقال : إن كانت مصلحة الناس لاتتم إلا بالتسعير سعر لهم تسعير عدل لاوكس ولا شطط (الطرق الحكمية) .

ولاشك فى أن قضية التسعير لاتفهم إلا فى إطارها الحقيقى ألا وهو محاربة الاستغلال والحد من الاحتكار ورعاية مصالح الفقراء ، فالتنظيم الاقتصادى كما أسلفنا القول جهد متكامل . فبالرغم من حديث الرسول (ص) حول التسعير خرج ابن تيمية وتلميذه ابن القيم فى حكمهما عن ذلك الحديث وهما يستهديان بجوهر الدين والتوجه العام لأحاديث الرسول التى تنهى عن الاستغلال فى الأموال . وعلى سبيل المثال فقد كان ابن تيمية ، مع انحيازه لفلسفة الاقتصاد الحر ، أشد مايكون قسوة على السماسرة استهداء بحديث الرسول الكريم : « لايبع لحاضر لباد ، دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض » . والحاضر هو البائع الحضرى يتصدى للبادى (المورد من البادية) ليبتاع منه السلعة بثمن بخس ثم يبيعها بربح مبهظ لأهل المدينة . وكان الرسول (ص) يرسل من يمنع أهل البادية من البيع للسماسرة حتى يحطوا رحالهم فى سوق البقيع . كما كان ينهى عن تلقى الركبان يحملون السلع من البادية للمدينة فيغبنونهم فى الشراء ويضرون عامة الناس برفع السعر . ونهى الرسول أيضا عن المناجشة أى المزايدة ممن يرفع السعر وهو لايريد الشراء . وفى حديث رواه البخارى : « الناجش آكل ربا خائن ، وهو خداع باطل لايحل » .

هذه لمحات من المبادىء الأصولية فى الكتاب والسنة ومن التجارب التاريخية فى مجتمع الإسلام المحدود ، ومن اجتهاد ثقاة الفقهاء فى استنباط الأحكام ... والمبادىء التى نتحدث عنها مبادىء تقدس العمل ، وتحث على الإنتاج باعتباره عصب الاقتصاد ، وتجعل المال حقا لله ، وتنهى عن الاستئثار به ، وتحسب السفه فى إنفاقه عملا لايقدم عليه إلا أخوان الشيطان ، وتقضى بأن أول وجوه إنفاق المال هو الوفاء بحاجات الإنسان الضرورية ، وتلزم الناس إلزاما أخلاقيا بتوفير هذه الحاجات ، وتنهى عن الاستغلال فى كل مظاهره كان ذلك بالربا أو السمسرة الطفيلية أو الكسب الحرام . أما التجارب التاريخية فهى تجارب تتوجها القدوة ، لان التزام عامة الناس بتلك المبادىء التى أوصفنا لايتم إلا أن صدق دعاتها

وحماتها من أولياء الأمر فى العمل بها وتطبيقها على خاصة أنفسهم . وهى أيضا تجارب ذهب فيها ولى الأمر ، تحقيقا لأحكام الدين الجوهرية ، إلى إسقاط الحدود عند الضرورة ، والحرمان من ملكية المال حتى ذلك الذى أقطعه الرسول أو قال به كتاب الله لبعض الناس . ثم جاء من بعد اجتهاد أفذاذ الفقهاء فقالوا بمنع الاحتكار ، وحسب بعضهم موت الناس جوعا بين المتخمين قتلا يستلزم الحد ، وتجاوز بعض آخر سنن الرسول فقال بالتسعير إذا كان فيه مصلحة للعباد . وكان هؤلاء المجتهدون رجالا يملكون الحدس الدينى الصادق ، والحس الاجتماعى الواعى ، والفهم الإنسانى المستنير . وقد حمل هذا الفهم الإمام العظيم ابن تيمية للقول بأن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولاينصر الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة ... « إن أمور الناس تستقيم فى الدنيا مع العدل الذى فيه الاشتراك فى أنواع من الإثم أكثر مما تستقيم مع الظلم فى الحقوق ، وإن لم تشترك فى إثم ، ولهذا قيل أن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولايقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة . ويقال الدنيا تدوم مع العدل والكفر ، ولاتدوم مع الظلم والإسلام ، وقد قال الرسول (ص) ليس ذنب أسرع عقوبة من البغى وقلع الرحم . فالباغى يصرع فى الدنيا وإن كان مغفورا مرحوما فى الآخرة ، وذلك أن العدل نظام كل شىء . فإن أمر الدنيا بعدل قامت وإن لم يكن لصاحبها من الآخرة خلاق ، ومتى لم تقم بعدل لم تدم وإن كان لصحابها من الإيمان مايجزى به فى الآخرة » .

دولة القرامطة ... وعام المسغبة :

وما أبعد البون بين هذا الفهم المستنير الواعى عند مجتهدى ظهر الإسلام وبين فهم مجتهدى القرن الخامس عشر الهجرى ممن يظنون بأن خلاص الإنسان المسلم يجىء برفع شعار « الإسلامية » بالرغم من كل مايحيط بالناس من إثم وبغى وعدوان . أو يظنون أن بناء الاقتصاد العادل لايتم إلا عندما تشير مخططاته إلى عقيدة الأمة مع كل مايصحب هذه المخططات من تخبط فى الأولويات وفساد التطبيق . إن تجربة السودان إبان عهد « الصحوة » عهد الجوع والمسغبة ، وتفصح عن كل مافى هذه الدعاوى من بطلان وبهتان وجهل ، ويفصح عن هذا البطلان ماعاشه الناس من تجربة ، ويكشف عن ذلك البهتان مسلك الحاكمين والدعاة وهو مسلك نقيسه بمعايير هم واضعوها ، فدعوى الإسلاميين بالأمس - بل دعواهم اليوم - هى إنهم يسعون إلى إقامة مجتمع المدينة المنورة فى السودان . أما الجهل فعلنا نجد الشواهد عليه فيما خرج به علينا « الصحويون » من مؤسسات للحكم لتدار بها دولة قومية تجمع بين المسلم وغير المسلم ، ومن مناهج للاقتصاد لندير بها اقتصادا تشعبت علائقه الدولية ، وطرأت على حياة المنتفعين به متغيرات فى أنماط العيش ، وألوان الطموح ومعايير التقدم الاجتماعى ... بل هى دولة كانت ومازالت ترهق أهلها الكروب وتقض مضاجعهم الفوادح .

ولاريب فى أن عهد « الصحوة » ذاك كان فرصة العمر « للإسلاميين » لكيما يقيموا فيها مجتمعهم المثالى ، ولانخال أنهم سيجدون فرصة أكثر مواتاة من تلك . فقد أسهم « الإسلاميون » فى إعداد مشروع دستوره النموذجى ، وباركوا تشريعاته التى قلبت النظام القانونى رأسا على عقب ، وأنشأوا فيه ماأسموه بالمؤسسات الاقتصادية الاسلامية ، واتيحت لهم كل منابره للتبشير بأفكارهم ورؤاهم حول الإسلام فكانت كلها دفاعا عن الإمامة ، والدستور المعدل ، والقوانين الجزائية ، والمصارف الإسلامية ، باعتبارها النموذج « الإسلامى » البديل الصالح ، فهذه هى مقولاتهم فى مجلس الشعب حيث أيدوا تعديلات الدستور ، وفى منابر الإعلام حيث أفاضوا فى الدفاع عن القوانين السبتمبرية ، وفى إروقة السياسة ، حيث أدانوا كل داعية إسلامى صادق وصف الذى كان يدور بالبدع بأنه مارق أو زنديق أو مرتد . بل أن بعضا منهم قد ذهب للحديث عن تلك التجربة كنموذج حضارى يستهدى به المسلمون فى كل إصقاع الأرض . ولم يقف القوم عند هذا بل حشدوا من أهل الأرض قاطبة جمعا غفيرا ممن حسبوهم ، بإختيارهم ، العلماء الثقاة حتى يعرضوا أمامهم رؤاهم حول الإسلام المتجدد ويشهدوهم على تجاربهم النموذجية التى سيقيمون بها مملكة الله فى الأرض ، وقد قرأنا كل حرف قالوا به فى ذلك المجمع الحافل ... قرأنا ما أدلوا به عن السياسة ، وعن الاقتصاد ، وعن الاجتماع وعن القانون . ولهذا نملك أن نقول بانا قد بلونا القوم بلوى خبير وسنصدر حكمنا عليهم على ضوء هذه الخبرة . ولانخال أن رجلا يملك الحد الأدنى من الأمانة الفكرية يملك ان ينسب شيئا واحدا من ذلك الذى كان يشهده السودان إلى مدينة الرسول ، وعله كان إلى دولة القرامطة أقرب .

وقد أراد القدر الساخر أن يطل فجر الصحوة الكاذب على أهل السودان فى وقت هم أشد ما يكونون فيه ضيقا ، وفقرا ، وشقاء ، حتى كاد الناس يظنون أن غضب الله قدحاق بهم . ففى قول على كرم الله وجهه : « إذا غضب الله على أمة غليت أسعارها وغلب عليها شرارها » . وكانت تلك الفترة هى أكثر فترات حكم النميرى بغيا وفسادا . فهى فترة تحطيم المؤسسات وإشعال الحروب ومخاصمة الجيران وإيذاء الناس بالجلد والتشهير فى الأعراض . كما كانت أيضا هى فترة المجاهرة بالفساد . فإن كان هناك من ظن الحديث عن الفساد فى الماضى إتهاما لايملك عليه الناس الدليل ، إلا أن فساد السنوات الأخيرة كان واضحا للعيان . فلم يعد هناك من يستتر ببلواه من المفسدين ، بل أخذ اللصوص من كل حدب ينسلون . وأدرك أهل السودان ـ أغلبهم ـ إزاء هذه الحالة أن « أمامهم » ومجدد دينهم هو إما رجل ظاهر الضلالة ، سيىء التدبير ، فاسد الطبع ، أو أن به جنة . فلاغرو إن شقيت به الرعية وشقى هو بشقائها . ففى عهد الإمامة والبيعة تلك باع النميرى نصف ثروة السودان بلا مقابل لمشتر واحد هو عدنان خاشقجى . وفى عهد الإمامة والبيعة تلك تمت صفقات النفط الخام الذى كان يجود به الأشقاء لأهل السودان ، فإتجه أغلبه إلى سوق النفط الفورية ليباع ويحول عائده لحسابات الأفراد فى باريس ، وفى عهد الإمامة والبيعة تلك تمت صفقة الفلاشا وليت ثمنها البخس ذهب

لإزالة المسغبة فى شرق السودان وغربه ، وإنما ذهب لحسابات بعض أولياء الأمر فى دولة « المدينة » الظالم أهلها .

وعلنا نترك حديث الفساد كما نترك الحديث عن سوء التدبير لنتناول مسلك الإمام الذى بايعه « الصحويون » ومسلك دعاته وهداته فى عام المسغبة ذلك .. عام الرمادة فى السودان . وسنتناول إحداث ذلك العام وبصرنا مشدود إلى عمر لكيما نقارن بين موقف وموقف ، وبين أمير وأمير ، وبين صاحب وصاحب . أو ليس مثلنا الأعلى الذى نتطلع إليه هو صحاب الرسول ؟ أو ليست مدينتنا الفاضلة التى نبتغى هى مدينة الرسول ؟ .. بدأ « الامام » يومذاك بالتستر على الجوع والمسغبة فانكرها على لسانه ولسان وزرائه فى الوقت الذى كان يهلك فيه الناس بالألوف . وشارك فى هذا التستر الدعاة والفقهاء الذين كانوا يجوبون الأصقاع يحدثون الناس عن النعمة التى إفاء الله على أهل السودان لتطبيقهم شرع الله ، فشرع الله فى عرفهم هو القطع والصلب من خلاف . ولم يذكر واحد من هؤلاء العلماء إن من شرع الله أيضا ألا يتضور المسلم جوعا ومن حوله المتخمون . ولهذا فلم ينبر واحد من هؤلاء الفقهاء ليقول للناس ، كما قال ابن حزم « أنتم قتلة تتوجب عليكم دية الميت » . كما لم ينبر منهم واحد ليقول مثل ابن تيمية بأن الله لاينصر دولة الإسلام هذه مع ظلمها لأن الله ينصر العدل مع الكفر ، ولاينصر الظلم مع الإسلام بكل أئمته ووعاظه . ومن المخزى حقا أن الرجل الذى قال هذا من أهل السودان ، وهو يستشهد بابن تيمية على وجه التحديد ، إقتيد مخفورا إلى السجن ، وتراوح موقف « الصحويين » منه بين الشماته والإتهام بالزندقة .

ثم ماذا فعل « الإسلاميون » بعد ؟ ما الذى فعله من ملك المال الوفير منهم ومن كان يأكل حتى يتخم ثم يبحث عن دواء يمرئه ؟ لقد تركوا أجمعين « ساحة الوغى » لأهل الكفر ، وعبدة الطاغوت ... تركوها لجماعة اللوثريين وللصليب الأحمر ، ولأكسفام ، .. كما تركوها لريجان ، وكول ، وتاتشر ، وكراكسى .. ولتنظروا مليا فى هذه الأسماء . فلم ينهد واحد منهم كما نهد عمر يدعو للإعتماد على النفس أولا ويقول لأهله : واغوثاه ، واغوثاه . وكيف يفعلون هذا وقد كانوا فى شغل شاغل يحدثون الناس من فوق منابر المساجد عن إنتصار شرع الله ، وكأن شرع الله هذا قد وقف عند قطع يد المعوز السارق ، وجلد الفتاة المتبرجة (حسب فهمهم للتبرج) . وظن « الإسلاميون » وفقهاؤهم انهم يجتثون بغلوائهم تلك التلوث الاجتماعى فى السودان . ولو أمعن هؤلاء النظر فى التاريخ لادركوا بأن أكبر تلوث عرفته البشرية هو الفقر والفاقة ، مدعاة كل فسوق وموبقة . كما لم نشهد واحدا من « الاقتصاديين الإسلاميين » ممن كانوا يتحدثون عن منهج الإسلام الاقتصادى البديل إنتصب خطيبا ليذكر الناس بقول الرسول (ص) · « إذا بات مسلم جائعا فلا مال لاحد » أو بقوله « ايما اهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعا برئت منهم ذمة الله ورسوله » ، فهذا أيضا وجه اخر من وجوه شرع الله . بل هذا هو أساس شرع الله قبل القطع الذى عطله عمر عام الجوع .

وليت الأمر وقف عند العجز الفكرى ، فبجانب هذا العجز الفكرى كان هناك قصور أخلاقى بمعايير الإسلام لابمعايير دول الطاغوت ، ففى الوقت الذى كان فيه أهل السودان يتضورون جوعا وينفقون كالشياه كان الإسلاميون غارقين فى حلل الإبتهاج بعودة الإسلام الى أهل السودان ، وحسب علمنا فإن الإسلام لم يترك السودان ، يوما وإنما رفض أهله رؤى المهووسين للإسلام . كان الأخوة غارقين فى مهرجانات النصر فى المؤتمر الإسلامى العالمى وفى افتتاح مسجد النيلين وهم ينحرون فى مشتاتهم الذبائح كما كان يفعل أهل الجاهلية .

نحن فى المشتاة ندعو الجفلى *** لاترى الآدب فينا ينتقر

وتجمع الآدبون يومذاك من كل صقع فى العالم الإسلامى ليزلزوا المنابر ويبشروا اهل السودان بمنة الله عليهم وليشيدوا بحكم « إمامه » وعلم « صحبه » ثم توجهوا من بعد ليولم لهم بما ذبح ونحر ، وبفاكهة طازجة حملتها الطائرات من الجانب الآخر من بحر القلزم (البحر الأحمر) فأكلوا هنيئا وشربوا مريئا وتجشأوا حامدين شاكرين ، ولانحسب ان واحدا منهم قد ذكر فى تلك الساعة مايستحق الذكر من سيرة عمر بن الخطاب ، فلكل مقام مقال ، لانحسبهم ذكروا مقولة عمر لابنه الطفل محمد وهو ينتزع الفاكهة من يده : أو تأكل الفاكهة وأمة محمد هزلى ؟ . ولانخال أن آل ابن الخطاب قد استوردوا تلك الفاكهة البخسة من أرض الشام فى رحلة الصيف ، وإنما نكاد نجزم بأنها قد جلبت من سوق البقيع . ولسنا من غلاة الدعاة للتطهرية بل إنه ماكان ليعنينا كثيرا إن كان من بين الموسرين فى أهل السودان من يأكل حتى يتخم وأمة محمد أمامه هزلى . فمثل هذا الرجل قاصر بمعايير الوطنية وقاصر بمعايير الأخلاق الإنسانية . بيد أن الرجل الذى يجترىء على الحق ويقول بإنه يريد أن ينشىء دولة فى السودان كدولة الرسول فى المدينة يحدد بنفسه مقاييس صارمة للحكم عليه . تلك المقاييس هى مقاييس الرسول المعصوم ، وهى مقاييس إمام الطاهرين الصديق أبى بكر ، وهى مقاييس عمر الذى قال لشيخه أبى بكر « رحمك الله ، لقد أتعبت من جاء بعدك » . وكان عمر صادقا فى مقولته ولهذا فقد إستنكف أن يأكل إبنه الطفل أبخس ألوان الفاكهة وأمة محمد تهلك من الجوع ، ولاشك فى أن الفاروق كان يعرف الذى يترجاه الناس من أئمتهم الذين يقتدى بهم فى دولة المدينة ، فأبى لنفسه ولآله حتى النذر اليسير الذى لايغنى من جوع ، فأين من كل هذا قدوتنا فى دولة « المدينة الظالم أهلها » مدينة الجوعى اللائذين بحمى الأمريكان والطليان والألمان والبريطان والذين يسميهم بعض أهلنا بالسلف الصالح . فعند ولاة الأمر كفى أهل السودان من الإسلام أسمه ورسمه ، وكفاهم من أحكامه قطعه وبتره .وكفاهم من اقتصاده مصارف إسلامية تتورم مرابحتها ومزارعتها جيوب القلة .

ونشهد ، للحق بأن هذه لم تكن بخطيئة « الإسلاميين » وحدهم ، فكم كان يقلقنى ما يرويه لى رجال الإعلام العائدون من السودان ، وكم كان يعذبنى مايرويه مسئولو المنظمات الدولية والإقليمية عن التناقض المريع الذى يشهدونه فى

سودان دارفور وسودان الخرطوم ، بل الذى يشهدونه فى المويلح على مرمى حجر من العاصمة وذاك الذى يعايشون فى العاصمة . فمحدثى الأوروبى عاجز كل العجز ، بمنطقه العقلانى ، عن أن يفهم مظاهر الكرم الحاتمي والولائم الدسمة التى يقابل بها فى المدينة بجانب أشباح الموت التى يراها خارج المدينة ، كما كان عاجزا كل العجز عن مشاهدة ذوى الشعور الشقراء والعيون الزرقاء فى مخيمات الغرب والشرق يهدهدون من آلام المرض ، ويسارعون لإغاثة الطفل الذى يحتضر بين يدى أمه فى نفس الوقت الذى يشهدون فيه الألوف من رصفاء هؤلاء يهيمون فى طرقات الخرطوم بغير هدى .

وعندما نقول هذا لانريد أن نظلم المئات من أبناء هذه المناطق الذين خرجوا طواعية يؤدون واجب المواطنة إلا أننا نقول بأن الكارثة بحجمها وطبيعتها كانت خليقة بأن تهز الضمير الوطنى أكثر بكثير مما هزت الضمير العالمى . كان خليقا بها أن تشحذ روح التكافل عند « الإسلاميين » ، كما تحفز الإحساس المدنى أو واجب المواطنة عند كل قادر من أهل السودان ، القادر بماله . والقادر بعلمه ، والقادر بمهنته . بيد أن أغلب هؤلاء القادرين كانوا فى شغل شاغل ملك عليهم نفوسهم ، فبعضهم قد شغلته « الصحوة » وبعضهم قد شغلته الطفرة الانمائية ، وبعضهم الآخر شغله الانحياز إلى جانب المسحوقين . وكل هذه إعلانات مواقف لانشك فى صدق بعضها ، بل نعرف صدق بعضها . إلا أن الفجيعة الكبرى هى أن أغلب أصحاب المواقف هذه كانوا ذاهلين كل الذهول عن حقيقة موضوعية أساسية إسمها الترابط المنطقى بين الموقف والمنهج ، فالنمط العقلى فى التفكير يتبعه نمط إجتماعى فى السلوك . إن إعلان المواقف تترتب عليه دوما نتائج ، والنتائج يترتب عليها دوما منهج سلوكى معين ، والمناهج السلوكية يصحبها دوما أداء معين ، والأداء المعين لابد له من أن ينعكس بصورة ملموسة فى الواقع الماثل بحياة الناس . وبدون هذا فلن يقبل الناس الانقياد لداعية يريد أن يستشرف بهم مستقبلا أفضل هو على كل حال أمر فكرى نظرى . ولهذا فلم أعجب وأنا أتسمع للصديق الدكتور عبد الواحد عبد الله بمنطقة اليونسكو وهو يروى لى تجربته المدهشة فى مدينة القضارف حيث ذهب يتفقد أهله فى العام الماضى . روى لى الأخ عبد الواحد كيف أنه كان يؤدى فريضة المغرب مع بعض عشيرته فما أن أنتهت الصلاة حتى رفع الإمام يديه إلى السماء طالبا من المصلين أن يشاركوه الدعاء لله لكيما يسبغ نعمة العافية على الرئيس ريجان ، وكان ريجان طريح الفراش آنذاك من جراء عملية جراحية أجريت له . والرئيس ريجان هذا الذى يسأل له أهل القضارف العافية هو حليف إسرائيل ، وصديق النميرى .... والقضارف هذه هى المدينة التى كان ينقل من ضواحيها الفلاشا ، عنوان مسلسل ذاك اليوم فى تليفزيون الخرطوم . إلا أن ريجان القضارف هو أيضا صاحب مايعرف بعيش ريجان وهو الأسم الذى يطلقه بعض أهل السودان على المعونة الأمريكية الغذائية ... وكم هى فاغرة تلك الهوة التى تفصل بين أهل المدينة والأخرين ... كما تفصل بين تجار الشعارات والمكروبين .

ولكيلا نظلم أحدا نقول أيضا بأن الخرطوم قد عرفت أيضا أولئك الذين حملتهم النخوة على التسابق إلى أطراف المدينة ينقلون المطعومات إلى الجوعى المتكدسين فى المخيمات إلا أن الظن بأن هذا هو البديل لما أسميناه بالمسئولية المدينة ظن فاسد ، لأن الدولة العصرية لاتدار بالمبادرات الفردية . فتحت رايات هذه الدولة هناك واجبات محددة هى واجبات المواطنة ، وهناك مسئوليات مرسومة لكل فرد بموجب هذه المواطنة ، وهناك مؤسسات أقامها الناس وأولوها الطاعة لتحمى ذمارهم ، وتشبع جوعاهم ، وتأوى مشردهم . وتعمل هذه المؤسسات بموجب نظم معروفة ، وقوانين ملزمة ، ووسائل محددة لتنفيذ هذه القوانين . ومع هذا فإن المسلم بصورة عامة ، والداعية الإسلامى بصورة خاصة ، يؤدى واجبه الاجتماعى ذلك هذا وفق قانونين ... قانون وضعى تواطأ عليه الناس وارتضوه ، وقانون سماوى أخلاقى يلزمه بابتغاء وجه الله فى كل مايفعل .

●●●

ولهذا فعندما يجيئنا « الإسلاميون » باخرة يسيرون الشاحنات ، ويبعثون بالرجال والنساء وفى يد الواحد منهم زكيبة من المطعومات ، وفى يده الأخرى بطاقة تسجيل للإنتخابات ، وتحت كمه مصحف يؤدى الناس عليه قسم الموالاة إن لم يكن الولاء للتنظيمات « الإسلامية » يفضحون أنفسهم فضحا مبينا . فالتكافل الإسلامى الذى كان ينشده الناس هو التكافل الذى جعل عمرا يمتنع وآل بيته من السمن واللحم ولهذا استطاع أن يدخل على أهل كل بيت من يقاسمهم نصف عيشهم . وماأظن أننا قد رأينا شيئا من هذا فى عهد « المدينة الظالم أهلها » ، بل شهدنا بدلا منه الغنى منهم يزداد غنى « غير ربوى » كما شهدنا مظاهر البذخ السفيه فى المهرجانات « الإسلامية » ومسلمو السودان يتضورون جوعا . وفى واقع الأمر فإن الذى أخذ يصنعه « الإسلاميون » قبيل الانتخابات ماهو إلا المن والأذى الذى عناه القرآن : « ياأيها الذين آمنوا لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولايؤمن بالله واليوم الآخر . فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شىء مماكسبوا والله لايهدى القوم الكافرين . ومثل الذين ينفقون أموالهم إبتغاء مرضاة الله وتثبيتا من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين ، فإن لم يصبها وابل فطل » (البقرة ٢٦٤ ـ ٢٦٥) . فالصدقة الطيبة هى التى تنفق بلا رياء ولامن كما فعل عثمان وهو يجهز جيش العسرة ، لا العطاء الزائف الذى يترجى منه أصحابه عائدا فى العاجلة ، كان ذلك العائد إزجاء للمواكب فى الطرقات أو حشدا للناخبين فى صناديق الاقتراع . وكل هذا حرث الدنيا ، فمن أراده فله . أما القول بأن هذا المعروف المؤذى هو عمل فى سبيل الله فما أكذبه من قول . وماأصدقك ربى تعاليت وأنت القائل : « لن ينال الله لحومها ولادماؤها ولكن يناله التقوى منكم ، كذلك سخرها لكم لتكبروا الله على ماهداكم وبشر المحسنين » (الحج ٣٧) . فالله غنى عن مثل هذا الجود ، وأهل السودان اغنياء عن مثل هذا المن والأذى .

التخطيط الاقتصادى ... والعقيدة وإسلام الرمزيات :

كانت هذه هى الصورة الداكنة لسودان الصحوة فى عام الرمادة فلنترك وقائع ذلك العام المأساوى لنأتى إلى إجتهاد الصحويين حول الاقتصاد « الإسلامى » بعد أن أدانوا الاقتصاد الوضعى ، مناهج ، وقوانين ومؤسسات . ولاشك فى أن البديل للمناهج والقوانين والمؤسسات الاقتصادية الفاسدة هو المناهج ، والقوانين والمؤسسات الصالحة ، فلن يفيد التحايل بإضافة نعت الإسلامية إلى المناهج الوضعية المتعارفة . وسنرى كيف أن ظاهرة الرمزيات الإسلامية هذه قد طغت حتى على الاقتصاد . وأول مانبدأ به هو الورقة التى قدمها « الإسلاميون » إلى المؤتمر الإسلامى وشارك فى إعدادها الدكتور أحمد إبراهيم الترابى والدكتور عابدين سلامة . وقد إستوقفنا فى تلك الورقة الاقتصادية ماجاء فى مقدمتها ... « إن الخطط الاقتصادية التى سارت عليها البلاد منذ الاستقلال لم تشر إلى عقيدة الأمة فلم تنل إحترام الفرد ... ولم تتمكن الدولة من تعبئة الموارد اللازمة لهذه الخطط ... ولم تتوافر الأمانة فى الإدارة ـ وكل ذلك ـ وغيره أدى الى تدهور ملموس » .

ونقول بأن فشل الخطط الاقتصادية أو بالأحرى تعثرها فى السودان لم يكن « لكل هذا » وإنما « لغيره » . وكل هذا ، فى لغة الاقتصاديين « الصحويين » تشير إلى أن الخطط لم تشر الى عقيدة الأمة . ولاندرى كيف يمكن أن يكون مثل هذا الحكم الغريب حكما علميا . « فالصحويون » لايقولون بأن خطط التنمية قد فشلت أو تعثرت لفساد فى الأولويات ، أو سوء فى الإدارة ، أو تخبط سياسى فى صنع القرار ، أو عجز عن إستغلال الموارد إستغلالا حسنا ، أو إستغراق فى سياسة الترضيات مع كل ماصاحبها من إهدار لموارد الإنتاج ، وإنما يقولون إن ذلك الفشل يعزى لأن الخطط لم تشر إلى عقيدة الأمة ، وبالتالى فإن مثل هذه الإشارة فى تقديرهم ، كانت هى التى ستمكن الدولة من تعبئة الموارد المالية ، وهى التى تعين على حشد الموارد البشرية ، وهى الضمان الاكيد لامانة القائمين بالامر . بيد أن تعبئة الناس وراء الخطط الاقتصادية بل وراء الانظمة ، أمر محكوم دوما بإيمان الناس وثقتهم فى أن هذه الخطط والأنظمة ستحقق لهم مصلحة فى معاشهم . فاول ماينظر له الناس فى الخطط ليس هو ديباجة الخطة ولا اللغة التى كتبت بها وإنما هو مسلك القائمين عليها ، وإنجازاتها المحسوسة على أرض الواقع ، واقعهم هم . إما الموارد المالية التى إعتمدت عليها خطط التنمية السودانية ، ومازالت تعتمد هى ـ فى غالبها الأعم ـ موارد خارجية جاءت من الدول العربية الشقيقة ، أو الدول « الطاغوتية » أو المنظمات الدولية . ولانحسب أن أية واحدة من هذه الدول أو المؤسسات تعنيها كثيرا ديباجة الخطط أو المحتوى الايديولوجى لها بقدر ماتعنيها الجدية فى إستثمار ماتسهم به من عون ، لأن هذه الجدية هى التى ستضمن حسن استغلال المال المبذول والالتزام بالعهد المقطوع لرده . ولانخال أن اقتصاديى

« الصحوة » يدركون مثلا ، أن أكثر الدول إنتظاما بين الدول العربية فى تعاملها مع بنك التنمية الإسلامى هى دولة اليمن الماركسية ودولة تونس العلمانية وبالتالى أكثرها إستفادة من ذلك الصندوق . ومن الجانب الآخر فإن الظن بأن الإشارة لعقيدة الأمة تحول دون الفساد ظن خاطىء ، فأول فساد اقتصادى عرفته الدولة الإسلامية بدأ فى عهد خليفة راشد هو عثمان وعلى يد كاتب سره مروان بن الحكم الذى سماه بعض صحابة الرسول بمستشار السوء بل سعى بعضهم لقتله فلما أن حماه أمير المؤمنين قتلوا أمير المؤمنين نفسه وكان على رأس قاتليه محمد بن أبوبكر الصديق . فالرموز فى غياب السياسات الحكيمة ، والقدوة المثلى لاتساوى شيئا .

كانت هذه هى مقدمة الاجتهاد الاقتصادى « الصحوى » فلننظر من بعد إلى ما جاء به « الصحويون » من أفكار ومناهج ، وما أقاموه من مؤسسات حتى تصبح نموذجا إسلاميا حضاريا ينقل منه الناقلون . لم نعرف من الأفكار والمناهج شيئا غير النصوص التى وردت فى الدستور ، وغير تلك القوانين الاقتصادية التى تناولت الربا والزكاة ، كما لم نعرف من المؤسسات شيئا غير إنشاء ديوان الزكاة والبنوك الإسلامية . فمن الواجب إذن أن نتناول فى إقتضاب غير مخل ، كل واحد من هذه المناهج والمؤسسات لنرى وجه « الإسلامية » فيها ، كما نرى سماتها النموذجية التى تجعل منها بديلا أصلح ، ليس فقط لما درجنا على إنتهاجه من سياسات فى حركتنا الاقتصادية ، وإنما أيضا لما خبره العالم من مناهج اقتصادية ، سيما وقد حدثنا أولئك « الصحويون » بأن فى مناهجهم تلك خلاصا لنا من « شرور الاشتراكية » ، وإنقاذا لنا من أوضار الاقتصاد الاستهلاكى . وعلاجا لمشكلة الديون العالمية المتفاقمة ، وعندما يقول قائل بأن المناهج الاقتصادية القائمة مناهج فاسدة فإن البديل لها لابد أن يكون مناهج صالحة لاشعارات وإعلان مواقف .

نبدأ بالدستور باعتباره أهم الوثائق السياسية التى تعكس المبادىء الهادية للتوجه الاقتصادى الجديد . فما الذى جاء به الدستور « الإسلامى » حول الاقتصاد ؟ يقول تعديل الدكتور الترابى للدستور بانه كلما وردت كلمة « إشتراكية » فى الدستور القائم تستبدل بها كلمتا « عدالة إجتماعية » .. ثم يذهب فى مذكرته للحديث عن الاقتصاد فيقول « تلزم الحياة الاقتصادية فى السودان بأبتغاء وجه الله وراء الحاجات المادية ومطلبها الحلال الطيب وتتوخى العدالة والتكافل والتراحم وتجنب الاستغلال ونظام الربا والاحتكار وأكل أموال الناس بالباطل والشراء الحرام والترف والسفه والافساد فى الأرض » فما الذى يستطيع أن يستنبطه المخطط الاقتصادى من هذه العموميات الدستورية . فعندما يقول الدستور - أى دستور - بأن النظام الاقتصادى للدولة نظام إشتراكى يكون واضحا للمخطط ما الذى يترجاه الشارع منه كان ذلك حول ملكية وسائل الإنتاج ، أو وسائط التوزيع ، أو سياسة النقد أو هيكلة الأجور . فمناهج الاشتراكية واضحة . وأدبياتها الاقتصادية مبذولة لكل مخطط ، وتجاربها التطبيقية - بنجاحها وإخفاقها - فى

متناول كل يد ، وإحصائيات هذا النجاح والاخفاق تتوفر فى أية مكتبة اقتصادية عامة . ويصدق هذا على الاشتراكية بكل بطونها بدءا من الإشتراكية العلمية (الماركسية) وإنتهاء بالاشتراكية الديمقراطية وعبورا بالمناهج المستحدثة مثل تجارب المشاركة العمالية فى التسيير الذاتى كما عرفتها يوغسلافيا والجزائر . ويصدق نفس الأمر عندما نتحدث عن النهج الرأسمالى فى التنمية ، أسميناه الاقتصاد الحر أو الاقتصاد المختلط . فالمخطط يعرف توجهات النظام الرأسمالى ، ويعرف أدواته ويعرف مؤسساته ويعرْف أهدافه البعيدة والقريبة » .

ودعنا نحسن الظن بالدكتور فنقول بأن رفضه للاشتراكية قد انبنى على إعتبارات موضوعية ، فالاشتراكية كمنهج اقتصادى حديث أمر لم يعرفه مجتمع المدينة ولا المجتمعات التى سبقته أو تلك التئ عاصرته أو كانت على مقربة منه بالرغم من أن كل هذه المجتمعات قد عرفت جهودا صادقة من جانب ولاة الأمر لتحقيق العدالة الاجتماعية ومحاربة الاستغلال وتوفير الضرورى من حاجيات الناس . وإن كانت كل هذه المحاولات ذات سمت إشتراكى إلا أنها ليست هى الاشتراكية كما نعرفها اليوم . ولهذا فإن أية محاولة لنسبة الإشتراكية للإسلام (الإشتراكية كمصطلح اقتصاد سياسى معروف) إنما هى تضليل وخداع . إلا أن تعبير الاشتراكية فى إستخدامه العمومى ، يشير أيضا إلى مشاركة الناس فى المال العام ومصادر إنتاجه (ففى الحديث . الناس شركاء فى ثلاث : الماء ، والنار والكلأ) ، ويشير إلى حقهم المشروع فيه (وفى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) . ويشير الى حماية المجتمع من شرور استخدام المال الخاص استخداما استغلاليا أو تبديديا . وقد ظل صراع الإنسان حول المال صراعا تحكمه عبر التاريخ ، هذه الاعتبارات ، كما ظل كل مجتمع إنسانى يبتدع مفاهيمه الخاصة لتحقيق العدالة الاجتماعية وفق أنماط حياته المتجددة وضروريات حياته المتغيرة المتطورة . ولهذا فلا يمكن أن تكون وسائل تحقيق العدالة الاجتماعية فى المجتمع الإسلامى المعاصر هى نفس الوسائل التى استخدمت فى العصر العباسى ، أو فى مجتمع المدينة .

ولا مراء فى أن المجتمع الإسلامى تحكمه قيم سرمدية مستمدة من دينه الحنيف وهى جزء لايتجزأ من رسالة التوحيد . ومن هذه القيم ماأشرنا إليه حول المال ، والعمل والإنتاج ، والاستغلال ، والعدالة الجامعة . وستظل هذه القيم مبادىء هادئة أكثر منها مناهج لأن المناهج تتطور بتطور العادات والأحوال والأزمان . ولهذا فعندما نقول بأن الاشتراكية كمنهج ، مثلا هى الوسيط لتحقيق كل هذه المبادىء السامقة لانحسب أن هذا القول يضير الإسلام فى شىء حتى وإن سميناها باسمها ؟ ثم إنا لا نرى وجها لمناهضة الإسلام باتباع نظام اشتراكى يحد من طغيان الملكية الفردية دون ان يلغيها ، ويوفر ضروريات الحياة للإنسان كحق معلوم لا كمطلب ، ويحارب الطفيلية والاستغلال ؟ ومرة أخرى ونحسن الظن باجتهاد الدكتور ونقول بأنه مع رفضه الإشارة للاشتراكية كاصطلاح رفضا

موضوعيا فهو أيضا يرفضها كمنهج مستحدث لأنه يملك مناهج إسلامية بديلة ونقول منهجا لامبادىء عامة وقيما هادية ... وبعبارة أخرى فإنا نحسب أن المجتهد الإسلامى الذى يرفض « الاشتراكية » كتعبير عام عن لون من ألوان العدالة الاجتماعية وكمصطلح اقتصادى سياسى لمنهج علمى له قسماته لابد أن له منهجا بديلا يقدمه للناس كيما تتحقق به العدالة الاجتماعية . فلنبحث إذن عن هذا المنهج فى دولة « الصحوة » وفى السياسات التى طبقتها .

القطع لا العدالة هو سمة الإسلام المميزة !

ولانملك إلا أن نعود إلى الدكتور الترابى لنلتمس منه الجواب ، وعودتنا هذه المرة لحوار طويل أجراه عادل صلاحى مع الدكتور فى جريدة الشرق الأوسط إبان هوس الصحوة . تساءل عادل عن شكوك الكثير من الشباب فى مدى صدق التوجه الإسلامى فى السودان وباكستان . وأجاب الدكتور بأن « هذا الشك لايقتصر على الإسلاميين بل إن العامة من الشعوب المسلمة أخذت تشك كثيرا فى صدق مايجرى ، لأنها كثيرا ماسمعت شعارات الإسلام ترفع ، ونوايا التوجه إلى الإسلام تعلن ، ولايحدث شىء » . ثم مضى الدكتور ليتحدث عن تجربة السودان بقوله « إن الشعب المسلم فى السودان لم يستيقن صدق التطبيق الإسلامى إلا عندما شهد خطر الخمر وكسر زجاجات الخمور التى بلغت أثمانها عشرات الملايين من الجنيهات . وعندما شهد قطع يد السارق ، **ولا أقول عندما كتب النص ولكن عندما وقع التنفيذ فعلا . لان هذه هى السمات التى تميز النظام الشرعى .** وكثير من الناس يرون أن الأولى فى البدء فى تطبيق الإسلام هو العدالة الاجتماعية وهى هدف لايتناهى وممارسات لاتظهر نتائجها إلا بعد سنوات طويلة ولاتتميز به الضرورة عن كثير من القيم الكثيرة الأخرى التى تدعو للعدالة الاجتماعية والتى يمكن أن تكون إشتراكية . كذلك الشورى يمكن ان تطبق قدرا ما من الشورى ولاتتميز به عن الديمقراطية » .

فالسمة الأساسية فى النظام الشرعى ، حسب إجتهاد الدكتور ، هى القطع لا العدالة الاجتماعية . وحسب اجتهاده أيضا فإن العدالة الاجتماعية نفسها قد تحققها أنظمة أخرى مثل الاشتراكية ، لأن الإسلام لايتميز وحده بها ولهذا فإن صدق التوجه « الإسلامى » ـ فى عرف الدكتور المجتهد ـ لايثبت إلا باعلان الحدود .

وذهب الدكتور المجتهد حدا بعيدا فى معرض رده فى نفس الحديث على سؤال من عادل صلاحى يقول بأن فى السودان فقراً وفيه « شبهة » مجاعة ـ (وكيف لايسميها السائل شبهه والرئيس « الإمام » وحواريوه قد كانوا يتسترون على « رمادة » أهل السودان ؟) فتساءل الصحفى بقوله « أفليس من الاجدر درء هذه العقوبة إلى أن يصبح فى السودان رخاء ؟ » قال الدكتور « هذه هى عقدة الضعف الثقافى التى كانت تصيبنا قديما وأيام سيادة الفكر الاعتذارى كنا نتحدث مثل هذه

الأحاديث كثيرا . صحيح أن الإسلام يجعل للمال حرمة ، ويجعل للجناية عليه عقوبة حاسمة ويدعو الناس ألا تأخذهم رحمة بالجناة على حدود الله . فإنه من جانب آخر يتيح للناس كفاية من خلال الضمان الاجتماعي ومن خلال النظام الإسلامي الذى يدعو للتنمية الاقتصادية وتوفير الطيبات لكل واحد حتى لاتفتنه الحاجة وتدفعه لأن يعتدى على حدود الله ... هذا هو التصور المثالى ... ولكن قطعيات الدين اولى بالتطبيق من غيرها » فما الذى يستشفه القارىء من هذا الحديث الصريح ؟ أو ليست دلالاته هى أن الإسلام لايتم إلا بتطبيق الحدود ؟ ثم أو ليست دلالته هى أن أهداف الاسلام العليا والتى أنزل الله من أجلها القرآن هى تصورات مثالية تستعصى على التطبيق الفورى ولذا فإن الإسلام يبدأ بما هو أسهل ، والأسهل فى عرف الدكتور المجتهد هو الحدود ، وكأن الحدود هذه غاية فى ذاتها ؟ ثم أولا يعنى كل هذا إتهام الإسلام بالقصور لان هناك مجتمعات غير مسلمة إستطاعت أن تحقق قدرا كبيرا من العدالة الاجتماعية والتى يحسبها الدكتور من المثاليات . فالصين مثلا ، بلد الاوبئة والمجاعات التى كانت تفترس الملايين ، قد حققت العدالة الإجتماعية فى ثلاثين عاما فقط ، أفبعد كل هذا هناك من يلومنا إن قلنا بان « إسلامية » « الضحويين » هى ، فى واقع الأمر ، دعوة لارهاب دموى لايبتغى وجه الله وإنما ينشد قهر الخصوم ، وإبتزاز الناس بحدود الله ؟ أو هناك من يلومنا إن قلنا بأن « الصحوة » النميرية قد كشفت عن العرى الفكرى الفضاح لدعاة البعث الإسلامى المزعوم ، وعن عجزهم الكامل عن ترجمة الشعارات الداوية حول البدائل الإسلامية فى السياسة والاقتصاد والقانون الى مناهج واضحة القسمات ، محددة الأبعاد ولصيقة بمشاكل الإنسان الحقيقية . ولو وقف الدكتور عند تلك المقالة لحسبناها زلة طارئة إلا أنه عاود الحديث كرئيس للجنة الأجور « حسب النهج الإسلامى » . وكان حديثه لجريدة الأيام تحت عنوان « حوار طويل من فلسفة الأجور إلى فلسفة الصحوة » (الأيام ١٩٨٤/٨/١٨) .
قال الدكتور عندما سئل عن مفهوم العدالة فى الإسلام بانا استوردنا نظام العدالة الغربى وهو نظام يتواطأ فيه البطء الاجرائى فى نظام المحاماة مع مفهوم القاضى لقضية العدالة كمجرد وظيفة يعتمد عليها فى معيشته . وهذا النظام المستورد أفسد علينا حياتنا تماما . وطبعا لاتستقيم سياسة أجر إلا إذا إستقامت بقية الاعتبارات مع اقتصاديات حياتنا فى السودان . ولكن ندرك أنه لانستطيع أن نستقيم بسياسة الأجور إذا لم تستقم سياسة الضوابط الاجتماعية . أولا دخلت توجيه الناس كل وسائل الضبط الاجتماعى ، ووسائل الضبط الدينى الذى يؤثر على وجدان الإنسان ووسائل الضبط العرفى فى المجتمع ... « **وانا اظن ان قانون الطوارىء الخاص ليس هو بطوارىء بل هى محاولة انتقال الى نظام جديد فى موقف الدولة وفعالية إحاطتها بالمواطنين** » . وبصرف النظر عن الخلط المشوش بين العدالة القضائية والعدالة الاجتماعية ، وبصرف النظر عن آراء الدكتور التى الفنا حول إدانة نظام القضاء ونظام المحاماة القائم (كنظام لا كأفراد فقد نوافقه الرأى فى أن بعض العاملين فى هذا الحقل لايستأهلون أن يذرف عليهم

المرء دمعة ولكنا نضيف بأن أسوأهم أحسن حالا ممن جاءت بهم الصحوة لمراقى العدالة العليا) بصرف النظر عن هذا وذاك فإنا نشهد مدى الغلواء التى ذهب إليها الدكتور فى وصف حالة الطوارىء بانها سبيلنا لتحقيق العدالة « الاسلامية » أو دعواه بأن المجتمع السوداني لم يعرف الضبط الاجتماعى بما فى ذلك الضبط العرفى ، إلا ببزوغ فجر « الصحوة » .

وطالما كان حديثنا عن الاقتصاد فقد يفيد أن نشير من باب المقارنة إلى نموذج من الإجتهاد الواعى حول ملامح الاقتصاد الإسلامى . والاجتهاد الذى نشير إليه جاء فى دراسة أعدها الأستاذ جيدر نقفى مدير معهد الباكستان لدراسات التنمية وقدمت فى مؤتمر الحضارة الإلاسلامية الذى تعقده دوريا مؤسسة آل البيت بالاردن . ومؤسسة آل البيت مؤسسة جادة تقوم بدراسة الاسلام من وجهته الحضارية ويرعاها البيت الهاشمى . تناولت تلك الدراسة المفاهيم المعاصرة للحقوق الأساسية للإنسان (الغذاء ، الكساء ، المأوى ، التعليم ، الصحة ، العمل) دون أن يضفى إليها الباحث طابعا إسلاميا بل قال بأن التوصيف العصرى لهذه الحقوق يتفق مع حكم أصولى فى الإسلام هو « ان لك ألا تجوع فيها ولاتعرى . وانك لاتظمؤ فيها ولاتضحى » (طه ١١٨ ، ١١٩) . وأن هذا الحق حق معلوم فى الإسلام ليس فقط لمن طالب به بل ولمن حرم منه « وفى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » (الذاريات ١٩).

وكان أبدع اجتهادات الأستاذ نقفى إشارته لجماعية الملكية والمسئولية الاجتماعية عن الضعفاء . وحسب اجتهاده فإن هذه المسئولية لايمكن أن تخضع للمبادرات الفردية والوازع الذاتى فى إطار الدولة الحديثة وإنما يقوم بها المجتمع . وعلى هذا المجتمع إعادة هيكله الاقتصادى حتى يتحقق مايبتغيه الإسلام من عدالة شاملة ، وإزاء هذا فان الاقتصاد لايمكن أن يترك لايدى السوق الخفية التى تكرس من سيطرة مجموعة أو طبقة معينة . ويقول نقفى بأن مثل هذا التدخل من جانب المجتمع يجب ألا ينظر اليه كحد من المبادرة الفردية بل ككبح لجماح الجشع الفردى خاصة والإسلام يحض على القناعة . ومضى نقفى فى إجتهاده الرائع للقول بأن تدخل المجتمع فى الاقتصاد لاحدود له إلا بتحقيق الهدف المرتجى منه الا وهو العدل الشامل : فحتى إن بلغت نسبة زيادة دخول المعسرين أضعاف نسبة زيادة دخول الموسرين فإن الفجوة المطلقة بينهما لن تبدأ تضيق حتى تصبح قدرة الاخرين على الاكتناز مساوية بنسبة عكسية لنمو ثرواتهم النسبية . وبعبارة أخرى أراد نقفى أن يقول بأن توفير الرخاء للمعسرين يقتضى بالضرورة عملا قصديا للتقليل من ثروات الموسرين وهو أمر لايتم إلا بتدخل الدولة فى الاقتصاد وتوجيهها له .

ونرى هنا نموذجا لما سميناه الاجتهاد الواعى ، والاستبصار الذكى الذى يأخذ من الإسلام مبادئه الهادية ، ويتلمس إجتهادات القدامى لالينقلها بل ليقايس عليها ثم ينظر فى إنجازات الإنسان الفكرية والمؤسسية التى توافق طبيعة العصر

ولاتخرج عن روح الإسلام ليأخذ بها . فإن كانت الانسانية قد توصلت إلى تعريف حول حاجات الانسان الاساسية ، وهو تعريف شارك فى صياغته فقراء العالم ، فلن يضير « الإسلاميين » فى شىء قبول هذا التعريف دون حاجة لأن يلووا عنق التاريخ ويقولوا بأن هناك بديلا إسلاميا لهذه التعريفات . وبنفس القدر فإن كانت الانسانية قد أدركت بأن الكفالة الاجتماعية فى المجتمع التركيبى المعقد لاتتم بمبادرات الأفراد ، وإحسان المحسنين ، وصدقات المتصدقين وإنما عبر سياسات معروفة ، وتدخل قصدى من المجتمع فلن يضير الإسلام فى شىء قبول تلك السياسات وهذا التدخل دون تسكع فى دعاوى باطلة مشبوهة حول حرمة المال فى الإسلام ، وبمعنى آخر الحرية المطلقة فى إقتنائه . إن النظرة الواقعية لعالمنا المعاصر والجهد العلمى الموضوعى لتأصيل الإسلام فى حضارة العصر لايتمان إلا بالإعتراف بأنه مامن شىء يحقق خير الإنسان إلا وله أصل فى قيم الإسلام الراكزة ، وبدون هذا التوجه لن تكون هناك شمولية تاريخية للإسلام ، ولاأبدية لاحكامه . وقد عرض الدكتور الترابى إجتهاده لرهان خاسر ، كما عرض ذكاءه لامتحان عصيب عندما قال بأن الحدود هى التى تميز الإسلام أما العدالة الاجتماعية فهدف « لايتناهى .. ولايتميز به الاسلام عن كثير من القيم الكثيرة الأخرى التى تدعو للعدالة الاجتماعية والتى يمكن أن تكون اشتراكية » . ويصور هذا القول مبلغ الحرج الذى يمكن أن يوقع فيه « الإسلاميون » أنفسهم بسعيهم الدائب وراء « التميز » الذى يقوم على رفض كل مايدعو له غيرهم حتى وان كان ذلك الذى يدعو له غيرهم هو الترجمة الحقيقية لاهداف الإسلام فى واقع العصر الذى نعيشه .

الإسلام ... والسفه والسفسفة :

وذهب « الإسلاميون » فى معرض حديثهم عن البدائل الاقتصادية « الإسلامية » لاقتصاد « الطواغيت » إلى القول بأن هذا البديل هو أيضا العلاج الشافى للنمط الاقتصادى الإستهلاكى . ولاشك فى أن الذى يسمع مثل هذه الدعاوى يتوقع أن يتبعها قائلها بخطط واضحة تتناول موضوعات السيطرة على إنسياب المال ، وتوزيع الدخول ، وضوابط التجارة ، وإعادة هيكلة النظام الضريبى وغير هذه من الأدوات التى يستخدمها الاقتصاديون للحد من الإستهلاك التبديدى والإنفاق الإتلافى . ولاأخال أنا قد شهدنا شيئا من هذا وإنما شهدنا تردادا للمبادىء العامة التى يقول بها الإسلام والتى يعرفها كل من ألم بالقرآن وبسنن الرسول من مثقفى السودان وعامتهم . ولاريب فى أن التوجه الاقتصادى الإسلامى كله توجه وسطى ، فبقدر مايحض القرآن الناس على الإستمتاع بالطيبات من الرزق ، يغلظ فى النهى عن الإسراف ، والسفه والتبذير ، « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما » (الفرقان ٦٧) « كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولاتسرفوا إنه لايحب المسرفين » (الأنعام ١٤١) فكل هذه هى

المبادىء والأحكام الأصولية ، أما ترجمتها إلى مناهج للعمل ، وتفريعها إلى برامج للأداء فشىء آخر .

وكثيرا ماتحدث « الإسلاميون » عن النزعة الإستهلاكية كظاهرة وفدت إلينا من الغرب ، بيد أن حقائق التاريخ تقول بغير هذا . فالنزعة التبديدية الإستهلاكية فى جانبها الإجتماعى هى مظهر من مظاهر تفسخ المجتمعات . وبصرف النظر عن التوجه الاقتصادى ، إشتراكيا كان أو رأسماليا ، فإننا نشهد فى عالمنا المعاصر هذا أن الدول التى بقيت بمنجاة منه هى الدول التى نهجت نهجا تطهريا فى سياستها مثل الصين الشيوعية وبورما التى تؤمن بالاقتصاد المختلط . وتنعكس هذه التطهرية فى مسلك الحاكمين أو بالحرى مسلك الشريحة الإجتماعية التى تسود المجتمع وتحدد خطى سيره ، وبدراستنا للتاريخ نرى هناك رابطة عضوية بين فساد الحكم والإنفاق التبديدى .. وأن هناك رابطة عضوية بين إرتفاع معدلات الإستهلاك وتدنى معدلات الإنتاج .. وأن هناك رابطة عضوية بين السفاهة فى بذل المال وبين عجز الدول عن أداء واجباتها الأساسية ... ثم أن هناك رابطة عضوية بين كل هذا وهلاك الأمم .

وفى قراءتنا للتاريخ لن نعود بالقارىء إلى أفكار كارل ماركس وفريدريك إنجلز وإنما نعود به إلى ابن خلدون وهو يتحدث عن عوامل إنهيار الدولة الإسلامية . يقول ابن خلدون : إن الأمة إذا تغلبت وملكت مابأيدى أهل الملك قبلها كثر رياشها ونعمتها . فتكثر عوائدهم ، ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته . ويذهبون إلى إتباع من قبلهم فى عوائدهم وأحوالهم وتصير تلك النوافل عوائد ضرورية فى تحصيلها ، وينزعون مع ذلك إلى رقة الأحوال فى المطاعم والملابس ، والفرش والآنية ، ويتفاخرون فى ذلك ويفاخرون غيرهم من الأمم فى أكل الطيب ولبس الأنيق وركوب الفاره » . والذى يصفه ابن خلدون هو ظاهرة إجتماعية معروفة اسمها الإنحلال ، تطرأ على كل الأمم والممالك عندما تفتن أهلها الطيبات وتبطرهم النعم . وعندما نقول أهلها فلا نعنى عامة الناس وإنما نعنى أهل الميسرة من بينهم ، فهم المترفون الذين يهلك الله القرى بفسقهم .. بل هم الذين عناهم الرسول الكريم بحديثه « اخشوشنوا فإن النعم لاتدوم » . وسيان عندى إن اسمينا هؤلاء المترفين بالبرجوازية، كما يقول الشيوعيون أو النخبة المسيطرة على المجتمع كما يحلو لنا أن نقول .

فما الذى يطرأ على هذه المجتمعات بعد أن يفسق فيها مترفوها ؟ يقول ابن خلدون : « تكثر عوائدهم وتزيد نفقاتهم على إعطياتهم ولايفى دخلهم بخرجهم . فالفقير منهم يهلك والمترف يستغرق عطاءه بنزقه ، ثم يزداد ذلك إلى أجيالهم المتأخرة إلى أن يقصر العطاء كله عن الترف ، فتمسهم الحاجة وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم على الغزو والحرب فلا يجدون وليجة عنها ، فيوقعون بهم العقوبات وينتزعون مافى أيدى الكثير منهم يستأثرون به عليهم أو يؤثرون به أبناءهم وصنائع دولتهم ، فيضعفونهم لذلك عن إقامة أحوالهم ويضعف صاحب الدولة بضعفهم » .

ولاشك فى أن أهل السودان يكادون يحسبون أن ابن خلدون كان بينهم فى أعوامهم الأخيرة . فقد شهد أهل السودان يومذاك الصرف الأرضائى كسياسة مقصودة لاكتساب الأنصار ، كما شهدوا الإنفاق التبديدى فى المستوردات التفاخرية لإلهاء الأقلية الصاخبة ... وكان نتاج كل ذلك هو توجيه المال العزيز من الإنتاج إلى الإستهلاك والذى كان أول هلكاه هو الريفى المنتج . ولم يكن هلاك هؤلاء هلاكا مجازيا بل كان حقيقة تمثلت فى عشرات الألوف الذين نفقوا كما نفقت أنعامهم . وقد عجز الحاكم لقصور خياله ، كما عجز المترف الذى إستغرقه النزق عن أن يدركا بأنهما سيكونان الضحية الثانية لهذه السياسة المدمرة . فزيادة الإستهلاك على الإنتاج تعنى عدم وفاء الدخل بالخرج . ويوم أن يقع هذا فلا محيص للحاكم من أن ينتزع مافى يد القلة المترفة (والترف أمر نسبى فى مجتمع فيه من يموت جوعا) ليفى بحاجات أمنه ، ويؤثر صنائع ملكه . كما أن الحاكم بسياسته هذه ، ينهك كل قوى دولته . ويحدثنا ابن خلدون بأن الحاكم وقد بلغ هذا الحال من التردى ، سيضعف حتى عسكره وصنائعه ، وهم آخر من بقى لحمايته . ثم « يعود العسكر إلى أقل الاعداء فتضعف الحماية لذلك وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول أو من تحت يديها من القبائل والعصائب ويأذن الله فيها بالفناء الذى كتبه الله على خليقته » وقد أسمى ابن خلدون هذا النمط من التبذير بالسفه والسفسفة... وماأكثر ماشهدنا من سفه فى تاريخنا المعاصر بل وماأكثر ماشهدنا من سفسفة فى أخريات الأيام ، وقد كان نتاجهما هو إنهيار الحاكم والدولة ، بالرغم من كل رايات لااله الا الله التى رفعت زورا وبهتانا . إن الذى يصفه ابن خلدون هو حال كل دولة يفسق فيها مترفوها مهما توشحت بالشعارات حتى وإن كان هذا الشعار هو راية الإسلام . فالممالك التى شرَّحها ابن خلدون هى فى الأساس ، ممالك إسلامية . ولهذا فإن القول بأن النمط الإستهلاكى التبديدى تلغيه الرموز الدينية ، أو تحول دونه الإشارات للعقيدة فى الخطط ، أو يحمى الناس منه صدق إيمان الدعاة بهذه العقيدة قول تالف . فالذى يلغيه ويحمى الناس من شروره هو ترجمة جوهر هذه العقيدة إلى سياسات وخطط ، وجوهر العقيدة الإسلامية فى الإقتصاد هو تحريم الإستغلال ، وهو تحريم الفساد ، وهو توفير الحقوق الأساسية للسائل والمحروم . فإن قامت بكل هذه الأمور دولة كافرة نصرها الله على الدولة الظالمة المسلمة ، وإن عجزت عنها دولة مسلمة فسيكون مآلها كمآل غيرها من الدول التى نهجت هذا السبيل الوعر .

زكاة النعم .. والتحول الاجتماعي :

ونعود لنتساءل عن السياسات العملية (لاالشعارات وإعلان المواقف) التى جاءنا بها مجتهدو « الضحوة » فى سعيهم الجاهد لإصلاح حالنا وإنقاذ الإنسانية من براثن « الإشتراكية والتبديد الرأسمالى » على السواء ؟ ولن نجد ماهو أكثر حجية من مقالات الدكتور الترابى للإستشهاد به . قال الدكتور فى حديثه الثانى مع

عادل صلاحى : « نحن مع قطع يد السارق قد فرضنا الزكاة لإنها حكم لازم فى الإسلام وأول حرب فى الإسلام قامت من أجل الزكاة .. فالنهج الإسلامى الذى طبق فى السودان لايقتصر على الحدود بل فيه الزكاة التى تقابل الحدود .. وفيه حظر الثراء الحرام وفيه منع الربا وفيه نظام التأمين الإسلامى .. وفيه قانون للمعاملات الإسلامية كلها ، مزارعة ومساقاة وعقوداً مدنية .. وجرت محاولة فعالة لتبديل الدستور كله بمبادئه الموجهة .. ونظام الأحكام فيه .. وعلاقات المؤسسات فيه .. وصدرت قوانين لإسلام الجيش لله سبحانه وتعالى بعد أن كان يقاتل فى سبيل الوطن على خير الفروض فأصبح يقاتل فى سبيل الله .. وأصبحت التربية الدينية مكثفة فيه ، وأصبحت الروح الإسلامية فى العمل العسكرى هى الروح السائدة ».. وسبق أن قال الدكتور فى نفس الحديث أن الفرد العادى يعلم من الإسلام الزكاة مثلا فعندما طبق السودان الزكاة وضحى فى سبيلها بأغلب الضرائب المباشرة كضرائب الدخل وضرائب الأرباح وهى التى كان عليها المعول فى دخل الحكومة عندئذ إدرك أن الحاكم لابد أن يكون صادقاً .

وفى هذا الحديث كما نرى مغالطات تاريخية وإرباك منطقى ، فالقول بأن أول حرب قامت فى الإسلام كانت من أجل الزكاة قول غير صحيح .. فالحروب الأولى فى الإسلام كانت حروباً ضد المشركين والكفار .. ولو كان هذا منطقيا فى تفسير التاريخ لتوجب علينا أن نمضى مع هذا المنطق لنحارب الكفار والمشركين خاصة أولئك الذين يشاركوننا دار الإسلام .. وخاصة وقد أصبح واجب جيشنا الأساسى ليس هو حماية الوطن بل الجهاد فى سبيل الله .. وسبيل الله هذا الذى يعلو على الوطن هو الجهاد لنصرة دينه .. ومن الجانب الآخر فإن الحرب التى أسماها الدكتور الترابى حرب الزكاة يسميها المؤرخون حروب الردة وماقامت تلك الحروب لحمل الناس على أداء فريضة امتنعوا عن أدائها وإنما لأن الإمتناع عن الزكاة ـ وهى الضريبة الأساسية للدولة يومذاك ـ كان عصيانا مدنيا وعملا لتقويض السلطة .. فالحرب إذن حرب ضد مؤامرة لتقويض السلطة الشرعية .

وعلى أى فإن الذى يعنينا من إجتهاد الدكتور ليس هذه المغالطات التاريخية ، والإرباك المنطقى وإنما نظرته للاقتصاد .. فكيف يمكن لمجتهد يدرك جوهر الدين أن يقول بأن الزكاة تقابل الحدود ، بمعنى أن الزكاة هى التى توفر للناس الحاجى من معاشهم حتى لاتدفعهم الحاجة للإعتداء على حدود الله ؟ وكيف يمكن لرجل دولة عصرية أن يقول بأن التضحية بأغلب الضرائب التى تعول عليها الدولة لمقابلة الإحتياجات الأساسية لشعبها أمر يتباهى به الناس مادام قد استبدل به فرض الزكاة بصرف النظر عما توفره هذه الزكاة من موارد ؟ ثم كيف يتأتى لمفكر إسلامى أن يوحى بأن فرض الزكاة يستلزم إلغاء الضرائب المباشرة كلها بل ويخص منها ضرائب الدخل وضرائب الأرباح ؟ فإن كانت هذه هى غاية الإجتهاد « الإسلامى » فى الاقتصاد فكان الله فى عون الإسلام !!

وكما كشف الدكتور عن مقتل وهو يجتهد الرأى فى السياسة الشرعية ويقول بأن أقرب شىء لقضاء الإسلام هو محاكم الطوارىء فقد كشف عن مقاتل وهو يجتهد

الرأى فى الإقتصاد فيحسب الزكاة هى سبيل العدالة الإجتماعية فى الإسلام .. وليته وقف عند هذا .. ففى حديث له للأيام الأسبوعى توالى فى عددين (الأيام الأسبوعى ١٨/٨/١٩٨٤ ، و٢٥/٨/١٩٨٤) قال الدكتور وهو يدافع عن إلغاء الضرائب بأنه قد جلس مع ممثلى صندوق النقد الدولى ووافقوه بأنه إن صدقت مزاعم القائلين بأن الزكاة ستجلب مايسد الثغرة فهذا حسن .. ثم مضى ليقول بأن نظام الضرائب السابق كانت تضعه الطبقة القابضة على الحكم ، فهى تنظر إلى كل السياسات بما يناسبها .. فالخلاء والريف ليست من المجالات التى تعيش ولهذا فهى تهمله فى التنمية .. وفى الحديث تداع منطقى ، فلو قال الدكتور بأن النظام الاقتصادى تسيطر عليه النخبة الحضرية وهى تضع من السياسات مايوافق مصالح اهل الحضر ويهمل الريف لقبلنا هذا الحديث كإدانة للنظام الاقتصادى كله لا كإدانه لنظام الضرائب وهو الموضوع الذى دار بشأنه السؤال . بيد أن الدكتور مضى للقول بأنا نملك ثروة كبيرة جداً لم تكن تشارك فى التنمية وكان الضغط كله على أصحاب الرواتب لأنه يمكن أن تخصم الضريبة مباشرة .. وصعب جدا عمل ضرائب على العكس من ذلك .. ثم تحدث عن إرهاق الضرائب مثل فرض ضريبة تبلغ ٦٠ ٪ على العقارات مما أدى الى عزوف الناس عن التنمية العقارية .. وهكذا وفى نفس واحد أخذ الدكتور يعطف عطفا شديداً على أصحاب الرواتب والعقارات وهم من أسماهم « الطبقة القابضة على الحكم والتى لاتضع من السياسات إلا مايناسبها ».. ومع هذا سنترك ماسميناه بالتداعى المنطقى لنرى كيف يعالج الدكتور قضية الريف المهمل بمنهج « صحوى » نقدمه نموذجاً لأهل العالم الذين يتطلعون إلى تجربة السودان ، قال الدكتور أن الثروة التى يملكها السودان ولم تشارك فى التنمية وهى ، حسب تعريفه ، « الجمال والبقر » ستدخل فى الدورة الاقتصادية بأخذ الزكاة منها لتساهم فى التنمية الاجتماعية .. وهذه هى غاية الاجتهاد الاقتصادى للارتقاء بالقطاع التقليدى .. أو بالحرى تطوير الاقتصاد المعيشى إلى اقتصاد نقدى .. وما أضيعه من وقت ذلك الذى استنفذه علماء السوسيولوجيا ، وعلماء الاقتصاد ، والباحثون الاجتماعيون وهم يتدارسون حول تطوير الريف وتوطين الرحل ، وثورة المواصلات وتحضير القرى .

وزارة المالية ... والعوالم السفلية

وبصورة عاماة فإن جميع القرارات التى صحبت صدور قانون الزكاة قد كشفت للناس مدى الجهل الذريع عند فقهاء المائة الخامسة عشرة من الهجرة ، ليس فقط بأحكام الإسلام بل أيضا بمناهج إدارة الدولة الحديثة . فالزكاة التى يتحدثون عنها لها جانبان ، جانب عبادى وجانب اقتصادى . فهى فى الجانب الأول ركن من أركان الإسلام ، وكما يقولون فإن الصلاة عماد الدين والزكاة قنطرة الدين . ولا يضيف إلى هذا الجانب العبادى جديداً تضمين الزكاة فى قانون وضعى ، فالزكاة قد سنها الشارع الأسمى وحدد أوجه إنفاقها . أما فى الجانب الثانى فالزكاة جزء من

السياسة المالية الإسلامية ، إلا أن تلك السياسة المالية الإسلامية ليست كلها زكوات . وفى واقع الأمر فقد قدم الله على الزكاة ، فى موقع من كتابه العزيز ، إيتاء المال على حبه : « ليس البر أن تولوا .....» .

وعلنا ننظر إلى ما قال به قانون الزكاة الصحوى والمسمى بقانون الزكاة والضرائب لسنة ١٩٨٤ لنرى أطيافا من هذا الجهل . صدر ذلك القانون فى اليوم الأول من شهر جمادى الثانية سنة ١٤٠٤ هـ الموافق ١٩٨٤/٣/٤ على أن يبدأ العمل به فى مطلع شهر محرم ١٤٠٥ هـ الموافق ١٩٨٤/٩/٢٦ . ونص القانون أول ما نص على إلغاء عشرين ضريبة يعود تاريخ أولها إلى عام ١٩١٨ (قانون ضريبة المبانى) ويعود بعضها إلى عامى ١٩٢٤ و ١٩٢٥ مثل قانون ضريبة الأراضى المطرية (العشور) ، وقانون ضريبة الحيوانات ، وقانون ضريبة الأراضى وأشجار النخيل . أما بقية الضرائب فهى : ضريبة أرباح الأعمال والتى ظلت سارية المفعول فى السودان منذ ١٩٣٠ ، وضريبة العوائد الجليلة ، وضريبة الملاهى ، وضريبة رسوم التركيز ، وضريبة الدخل ، ورسوم الدمغة ، وضريبة الارباح الرأسمالية ، وضريبة التنمية ، وضريبة الدفاع ، وضريبة المبيعات ، والصندوق القومى لمال تركيز الأسعار ، وقانون رسوم الإنتاج والاستهلاك . وهكذا أصبحت الزكاة بديلا عن كل هذه الضرائب فرضا على كل مسلم من السودانيين أو من غير السودانيين الذين يقيمون أو يعملون فى السودان وتقابل هذه الزكاة ضريبة تكافل اجتماعى لا تزيد على مقدار الزكاة تفرض على غير المسلمين من السودانيين أو على الأجانب غير المسلمين الذين يقيمون فى السودان . ولاشك فى أن العبقرى الذى صاغ هذا القانون لا يعلم بأن السودان تحكمه قوانين دولية أصبحت جزءاً لا يتجزأ من قوانينه تعفى الأجانب من ضرائب الدخل منها قوانين منع الازدواج الضريبى ، ومنها قوانين الإعفاءات الدبلوماسية وغير الدبلوماسية ، خاصة وأجانب السودان ليسوا كالعمالة الوافدة فى بلاد النفط من الذين تستخدمهم تلك الدول استخداماً مباشراً وتمنحهم الرواتب من خزائنها وتملك أن تخضعهم ، بموجب هذا ، لقوانينها ، فالقادرون من أجانب السودان أغلبهم من أولئك الذين يعملون فى مشروعات التعاون الدولى أو الثنائى أو بموجب قوانين الاستثمار - وكلها تنص أول ماتنص عن الإعفاء الضريبى للعاملين . وليت القانون قد وقف عند هذه الجهالات بل أضاف فى فصله الرابع ضريبة على التنمية والاستثمار - مقدارها ١٠٪ من رأس المال أجنبيا كان أم سودانيا (المادة ٥٩) . ومن الشركات المستثمرة فى السودان مثلا شركة شفرون أو شركة سكر كنانة التى يبلغ رأسمال كل واحدة منهما البليون دولار - أى أن على كل واحدة منهما أن تدفع مبلغ ١٠٠ مليون دولار كضريبة تنمية . وهذا هو قصارى جهد الاقتصاديين "الإسلاميين" لتشجيع الاستثمار فى السودان . ويمضى "عباقرة" الاقتصاد "الإسلامى" المزعوم فى جهالاتهم - وهى جهالات لا يستطيع بشر أن يوغل فيها مثل هذا الإيغال إلا بعون من الله تعالى - للنص فى المادة (٦٠) على أن يحسب النصاب (لضريبة التنمية) منسوبا للذهب على أن يصدر الأمين العام لديوان

الزكاة بالتشاور مع مجلس الإفتاء الشرعي في أول محرم من كل سنة منشوراً يحدد نصاب الذهب والفضة بالعملة السودانية . وكأننا بالشارع قد حسب أن ذبذبة أسعار الذهب والفضة أمر مرتبط بالقمر والأهلة حتى يقرر أول محرم موعدا لتحديد النصاب ، أو كأنه حسب أن العملة السودانية التي يتحدث عنها هي الين الياباني والفرنك للسويسري لا الجنيه السوداني الذي تتذبذب أسعاره مع صدور كل رخصة استيراد من وزارة التجارة السودانية . فلا شأن للذهب بالشهور ولا شأن له بالأهلة .. ولا أخال أن صاغة القانون يعرفون حقيقة أولية يدركها صاغة الذهب في الخرطوم تقول بأن الذهب والفضة لا تحكمهما عوامل فلكية وإنما تحكمهما متغيرات السياسة والتي قد يكون وزير الخارجية أو وزير المالية أو محافظ بنك السودان أكثر دراية بها من مجلس الإفتاء ، (بحكم ماهو مفترض) فأسعار الذهب تحددها تقلبات السياسة في دول الإنتاج الكبرى مثل جنوب افريقيا ، وتحددها مغامرات المكتنزين في مصارف هونج كونج وزيورخ ، وتحددها مناورات الاتحاد السوفييتي للتأثير على سوق المال الغربية باعتباره واحدا من كبار منتجي الذهب . إن القصور الفكري لصاغة هذا القانون لم يدع لهم مجالا للخروج من أجحارهم العقلية ، فلا عجب إذن في أن يفكروا بمثل هذاالأسلوب المتخلف . فالمشرع الذي يفرد صفحتين في قانون لا تتجاوز صفحاته السبع عشرة للحديث عن زكاة النعم ، بحقتها وبنت لبونها وجذعتها وتبيعها ، لا يمكن له أن يفهم الاقتصاد إلا في هذا الاطار المحدود ، وهو الاطار الذي يعرفه . كما أن مثل هذه التشريعات هي التي تحملنا على أن نكرر ماقلناه من قبل بان "الإسلاميين" ، بالرغم من كل دعاواهم بأن لا كهنوت في الإسلام ، يؤكدون في كل قرار يصدرونه بأن الدولة الإسلامية ليست إلا دولة يديرها من يعرف برجال الدين .. فأمور القانون يقررها مجلس الإفتاء ، وأمور الاقتصاد يقررها مجلس الإفتاء ، وأمور السياسة يقرر فيها مجلس الإفتاء .

وعلى أي فإن الذي ينظر إلى تلك الضرائب الملغاة كما ينظر إلى البدائل التي جاء بها القانون يدرك الهوة السحيقة التي كانت تفصل بين واقع السودان المعاصر وبين منظريه الجدد الذين يعيشون في عهد القاسم بن سلام ويحيى بن آدم دون أن يملكوا منهجية القاسم ولا علم يحيى ، فقد كان الرجلان عالمين بمقاييس عصرهما ، اجتهدا الرأي فطورا في قضايا المال والاقتصاد أكثر مما فعل الأئمة الأربعة . أما أن يجيء مجتهدو المائة الخامسة عشرة لينقلوا لنا فكر هؤلاء نقلا حرفيا ليقسروه على الواقع الاقتصادي العالمي الجديد فلا يكشف هذا إلا عن الادقاع المعرفي وضمور الخيال . فالاقتصاد العالمي الجديد ـ والذي نحن جزء لا يتجزأ منه بكل شروره ـ اقتصاد تبدل سمته وتغيرت مناهجه وتشابكت مصالحه منذ عهدي القاسم ويحيى . فالميركانتيلية ، والاستعمار ، ونمو البرجوازية ، وظهور الأفكار الاشتراكية ، ثم تطور المناهج الرأسمالية كرد فعل للظاهرة الاشتراكية ، وبروز الاستعمار الاقتصادي الحديث متمثلا في الشركات المتعددة الجنسيات والمصارف الدولية الكبرى ، ومحاولات تأصيل الأفكار الاشتراكية في الدول المستقلة حديثا فيما يعرف بالاشتراكية الأفريقية والاشتراكية العربية ، ومولد

المؤسسات الاقتصادية والمالية الدولية مثل صندوق النقد الدولى والبنك الدولى ، كل هذه التطورات قد أحدثت أثراً باقيا فى الاقتصاد العالمى ، وبالتالى فى الاقتصاد المحلى ، لما بين الاقتصادين من ترابط . ولذا فإن الذى يسعى لبناء اقتصاد إسلامى يستوجب عليه أن يلم بطرف من كل هذا وإلا اصبح مثل الحارث فى البحر ، وإنكار كل هذا الواقع لا يعدو أن يكون مغالطة ومكابرة لن تفيد السودان ، ولن تفيد الإسلام لأنها ستجعل منه دينا لا تاريخيا بمعنى إلغاء ابديته التاريخية ومن الجانب الآخر فإن أقل الناس دراية بهذا هم الفقهاء ، لا لنقص عقلى بل لأن هذه المعارف لم تكن جزءاً مما دربوا عليه ، ولهذا فهم لا يملكون لها عدة .

إن الضرائب الملغاة ، كما قال الدكتور الترابى هى أهم مصادر الدخل للخزينة العامة ، وهو دخل تقابل به الخزينة مسئولياتها الأساسية من أجل البائس والمحروم ... فإنفاق الخزينة العامة (بيت المال) لا يقف على دفع أجور العاملين "قبل أن يجف عرقهم" بل يشمل توفير الغذاء والدواء ، والمأوى ، والتعليم . ولذا فإن ما أسماه الدكتور "رجل الدولة" تضحية بالضرائب من أجل الزكاة هو فى الواقع تضحية بكل هذه الخدمات ، بيد أن الضرائب ليست فقط مصدراً للدخل وإنما هى أيضا أداة لدور هام ، فإن كانت الميزانية هى أداة من أدوات الإدارة فان الضرائب أداة من أهم أدوات توجيه الاقتصاد الوطنى . فبالضرائب تدفع الدولة عجلة الإنتاج بما توفره من حوافز ، وبها تضبط الاستهلاك بما يفرض من رسوم على بعض أنماطه ، وبها تسيطر على التجارة الخارجية حتى لا تذهب إلى الإنفاق التبذيدى ، وبها تكبح جماح الكسب الطفيلى وبها تخلق التوازن بين الأسعار والأجور وبين دخول الأفراد . وهذه كلها أمور يعرفها الذين يديرون الدولة الحديثة .

وتماما كما كان مجتهدو المائة الخامسة عشرة قاصرين فى فهمهم للدين الاقتصاد كانوا أيضا قاصرين فى معرفتهم بالحساب . فقد أنشىء ديوان الزكاة مباشرة عقب صدور قانون الزكاة والضرائب . ومنذ الوهلة الأولى افترض "الإمام" لنميرى أن هذا الديوان هو البديل "الإسلامى" لوزارة المالية فأصدر أمرا بأن خلى وزارة المالية مبانيها للديوان إذ أن الجانب الأكبر من أعمالها ـ فى نظر "الإمام" وفقهائه ـ قد آل إلى ديوان الزكاة . وسرعان ماصعد أمين الزكاة الجديد ابكر عبد الله إبراهيم إلى المنابر ليحدث الناس عما سيفيئه الله عليهم من خير نعمى بموجب هذا القانون إذ ستبلغ الزكوات ، بحساباته ، أضعاف ماكانت تدره لضرائب على الخزينة من مال ، بل حدد رقما بعينه (اثنين بليون جنيه) . وكان ىل من شدة لهذه الأرقام رجال مصلحة الضرائب أنفسهم ، وعلهم قد تساءلوا : ى جدول للضرب استخدمه هذا العبقرى ؟! وأكاد أظن أن بعضا منهم قد عاد لابن هيثم أملا فى أن يجد فى أساليب حصره وحسابه مايعينه على الوصول إلى هذه لأرقام الفلكية التى لا تعين على الوصول إليها آلات كاسيو الحاسبة . ولنترك حساب لنأتى إلى أسلوب أمين الديوان فى الاقتراب من قضايا السودان لاقتصادية . ففى الخامس والعشرين من شهر أبريل ، مثلا ، تحدث الأمين

لجريدة الأيام حول توجه الديوان لحل مشاكل السودان فقال ـ لا فض فوه ـ : « استلم الديوان ٥٤ فدانا توطئة لإنشاء مزارع الخضر وتنفيذ المرحلة الأولى من مشروعات الإسكان » . ومضى "أمين البلايين" للقول بأن الديوان سيقوم خلال الأيام القليلة القادمة بإجراء اتصالات مكثفة مع وزارة الزراعة وهيئة استشارية من المهندسين للنظر فى أمر تنفيذ هذه المشروعات فى أقل وقت ممكن ، كما أن الديوان سيحصل على كمية من الجرارات الزّراعية لتقوم بالعمل فى المزارع الجماعية التى سيقوم الديوان بتنفيذها لضمان العمل والسكن للأسر الفقيرة »

دار كل هذا الحديث عن تنمية ٥٤ فدانا فى عام ١٩٨٤ عندما كان إعصار الجوع يدمدم فى الشرق والغرب . وأين ؟ فى سودان المليون من الأميال المربعة التى تضم ـ فيما تضم ـ مشروعات الجزيرة ، والرهد ، وكنانة ، والسوكى ، والقضارف ، وهبيلا ، والدمازين . وفى السودان الذى عرف وزارات الزراعة منذ أن قامت فيه الوزارات ، وعرف مديريات الإسكان الشعبى منذ أن كانت فيه مديريات . وفى السودان الذى خبر أهله التخطيط منذ عام ١٩٤٩ عندما أنشأ الكابتن أوقدن أول وحدة للتخطيط بمصلحة المالية . فهل يمكن أن يظن أحد بعد هذا ، بأن الذى كان يدور فى عهد "الصحوة" يمت بأى نسب للحكم السليم فى أية دولة عصرية أم غير عصرية ؟ بيد أن عجبنا لن يطول عندما ندرك بأن الصلة الأولى بين "الإمام" وأمين الديوان لم تكن لإلمامه بالاقتصاد ، أو تفقهه فى الدين ، أو خبرته بالحساب وإنما كانت لقدرته على التعامل مع العوالم السفلية ، فما شأن الإسلام والاقتصاد بعوالم الجن فى عرف "الصحويين" ؟ ويقول الرواة إن من بين ماحبب أمين الديوان لقلب الإمام قدرة "الأمين" على استحضار الأرواح .

بيد أنا لا نملك أن نلوم المشعوذين من أهل العوالم السفلية فمجالهم ليس بمجالنا ، ودنياهم ليست بدنيانا ، وإنما الذي نلوم هم "الفقهاء المجتهدون" "والأئمة حماة البيضة" ، ومن تبعهم من رسل البعث الحضارى الذين قبلوا أجمعين أن يكونوا جزءاً من هذه البدع والأباطيل . ولم يقف الاندفاع وراء هذه البدع عند منبريات الفقهاء الصادحة بالتأييد ، وأحكام المجتهدين الجزمية كاجتهادات الدكتور الترابى حول الزكاة والتضحية بالضرائب ، وإنما امتد أيضا إلى إتهام كل من وقف يبصر بمخاطر مثل هذه القوانين على الاقتصاد الوطنى بمناهضة شرع الله . وكان من بين أولئك المتهمين وزير المالية الأخ إبراهيم منعم منصور . فقد كتب الوزير للرئيس "الإمام" ، بعد أن صدر قانون الزكاة والضرائب دون مشورته أو مشورة أى واحد من رجال وزارته ، عن شل قدرة الوزارة على توجيه الاقتصاد ، وعن انعكاسات تلك القرارات على سياسة الاستثمار والإنتاج وتوجيه الاستهلاك . كما أشار أيضا إلى ضمور موارد الدولة بالقدر الذى لا تستطيع معه الوفاء بواجباتها الأساسية . وبأسلوب هو أقرب إلى السخرية ، مع كل مافيه من استشهاد بالكتاب والسنة وتسلح بالأرقام ، ذكر الوزير أن من واجب ديوان الزكاة التكفل بالإنفاق ، وفقاً لمصارف الزكاة المعروفة ، على الصحة

والتعليم لعامة الناس وهم فقراؤهم ... وعلى الجيش والأمن مادام جيشنا قد أصبح جيشاً إسلاميا شعاره الجهاد فى سبيل الله ... وعلى التنمية فى جنوب السودان وجبال النوبة ومنطقة الانقسنا فهؤلاء هم المؤلفة قلوبهم ... وعلى المحاسبين والمراجعين والصيارفة فهؤلاء هم العاملون عليها . ولن يترك هذا للخزينة العامة (بيت المال) غير الإنفاق على من بقى من موظفى الخدمة العامة ، والسلك الخارجى ، والقضاء ، "وديوان أمير المؤمنين" لأن الإنفاق على هذه المؤسسات ، بحكم التجربة الإسلامية التاريخية ، هو واجب بيت المال . وقد نسى وزير المالية أن يضيف إلى واجبات ديوان الزكاة ديون الغارمين ، والغارم هو المدين الذى لزمه دين فى غير معصية ولا إسراف ، وما أكثرهم فى السودان .

كان وزير المالية يخاطب هؤلاء القاصرين بمنطقهم وبمنطق الأرقام ، فما الذى حدث ؟ وقف الدكتور الترابى فى مجلس شورى "الإمام" ليتهم الوزير بمحاولة تقويض الشريعة الإسلامية ثم يضيف بأن على وزارة المالية أن تتحمل مسئولياتها كاملة . ولو جاء مثل هذا الحديث من زعيم للمعارضة لفهمناه ، أما أن يجيء من شريك فى المسئولية وصانع للقرارات التى قادت للمأساة فهذا أمر لا يقبله منطق ، ولا يرتضيه عقل . بل إن صدور مثل هذا الحديث من صاحب المقولة المشهورة بأن أهل السودان قد قبلوا التضحية بالضرائب من أجل الزكاة لأمر عجاب ، فواقع الأمر أن الذى ضحى به السودانيون ليس هو الضرائب ، فالضرائب تفرض على الناس وهم أسعد مايكونون حالا عندما يعفون منها . الذى "ضحى" بالضرائب إن كانت هناك تضحية هى الدولة ، وبتضحية الدولة فقد الناس حقوقا معينة ، وخدمات محددة . فإن كانت دعوى الدكتور المجتهد ، والذى تحدث باعتباره أمينا للأمة ، بأن أهل السودان قد ضحوا بكل هذه الضرائب من أجل الزكاة دعوى صادقة لتوجب عليه ، لكيما يكون منطقيا مع دعواه ، أن يقول لوزير المالية بأن الناس (وأنا أمينهم) قد ضحوا بكل ما أنت بشأنه من إنفاق فلا تثريب عليك . أو أن يقول بأن الذى ينادى به وزير المالية حول واجبات ديوان الزكاة ليس هو من مصارف الزكاة فى شيء وإنما هو واجب بيت المال شافعا حديثه هذا بأسانيده ثم يذهب ، مع من يتحدث بلغة الأرقام ، لابأنة مصادر الدخل الأخرى التى يؤدى بها بيت المال هذه الالتزامات . بيد أن الدكتور المجتهد قد سقط فى الامتحانين ... سقط فى امتحان المجتهد المجدد ، وسقط فى امتحان رجل الدولة الذى يدرك أن الدول لا تدار بالشعارات وإنما تدار بالحقائق والأرقام .

ومع كل حماسة "الإمام" للإسلام ، ومع كل إغلاظ "مجتهدته" على "مناهضى شرع الله" من رجال الاقتصاد الوطنى ظل هؤلاء الرجال هم الذين يفاوضون المصارف الاجنبية ، وهم الذين يحاورون صندوق النقد ، وهم السعاة لجلب المال العزيز من مصارف "الربا" لإغاثة الهلكى ، فقد كان الإمام يتعامل بروحين ... روح "مجذد الدين" مع "الصحويين" من أهل العوالم السفلية الذين يمطرونه بالآيات والأحاديث دون أن يبينوا له وجه القربى بين هذه الآيات والأحاديث وبين ميزان

المدفوعات ... وزوج رجل الدولة الذى يعرف أن هؤلاء "السفليين" لا يحسنون الجمع والطرح ، ناهيك عن قراءة إحصائيات التجارة الخارجية والحساب القومى ، ولذا فلا يملك إلا أن يترك الأمور ليسيرها "عبدة الطاغوت" .. وفى نهاية الأمر بدا "الإمام" اكثر وعيا من مستشاريه "الإسلاميين" .. لا وعيا بالدين ، ولا وعيا بالإدارة الحسنة ، ولا وعيا بالاقتصاد ، وإنما وعيا بمقاتله . فقد ظلت ترن فى أذنيه كلمات وزير المالية بأنه لو طبقت هذه السياسات والتى ستصبح معها الخزينة أخلى من فؤاد أم موسى لما بقى واحد من الحاكمين فى كرسيه ساعة من زمان . وهكذا أصدر "الإمام" أمراً بتعطيل قانون الزكاة على أن يعود العمل بكل قوانين الضرائب القديمة . ولم نسمع يوماً واحداً من الفقهاء أو المجتهدين الذين اتهموا وزير المالية بتعويق الشريعة يتهم "الإمام حامى البيضة" بتعطيل الشرع . بقوا جميعهم فى أماكنهم قابعين يتعاطون الرواتب والمخصصات من هذا المال "الدنس" وعلم الله لو أقدم "الإمام" النميرى على تعطيل قانون العقوبات "الإسلامى" لأية حجة واهية لمضى هؤلاء القوم فى السمع والطاعة ، إذ لا فرق بين تعطيل قانون يتناول ركنا من أركان الإسلام ، وتعطيل قانون آخر يتناول حكما جزائيا قطعيا من أحكام الإسلام . ثم ألا يعنى تعطيل ذلك القانون دون أن يعتبر هذا التعطيل مساسا بأركان الدين أن هذا القانون ، فى أساسه : قانون وضعى يملك أن يعطله النميرى إن أراد أو يعطله غيره إن أرادوا ؟ والذى يصدق على قانون الزكاة يصدق على قانون العقوبات .

إن الإسلام ليس بدين حربائى تختلف ألوانه باختلاف ألوان القائلين بأحكامه ، فمعارضة وزير المالية لقانون الزكاة مناهضة للشرع ، وتعطيل النميرى لنفس القانون حكم شرعى فى نظر الفقهاء والمجتهدين ، والحربائية هى سمة الأدعياء الإدعاء فالإسلام منها براء لأن الدين عند هؤلاء سلعة يتاجر بها السياسى ، وتكأة يستند إليها القاصر ، وذريعة يتعلل بها الطاغية .

ثمة أمران نقف عندهما فى نهاية حديثنا عن الزكاة ، أولهما هو توجه "الإسلاميين" حول الزكاة عندما عكفوا لإعادة النظر فى القوانين لكيما تطابق الشريعة الإسلامية ، وثانيهما عرض نموذج للغبن الذى حاق بالناس عقب إلغاء الضرائب حتى نكشف به للناس عن عينات البشر التى انتفعت من قانون الزكاة ، والزكاة ـ بادئ ذى بدء ـ هى للفقراء والمساكين . وحول الموضوع الأول فقد كان أمام لجنة إعادة النظر فى القوانين السودانية لكيما تطابق الشريعة الإسلامية كل قوانين الضرائب الملغاة هذه . وقد ضمت تلك اللجنة التى عرفت بلجنة الدكتور الترابى جمعا غفيرا من القانونيين والفقهاء السودانيين وغير السودانيين . وافتراضنا الأول هو أن تلك اللجنة كانت تعرف أحكام الشرع حول الزكاة ، كما تعرف الدور الذى تؤديه الضرائب فى اقتصاد الدول ، ولهذا فقد أبقت اللجنة على كل تلك القوانين لأنها أولا ضرورية للاقتصاد ، ولأنها ثانيا لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية (ربما باستثناء بسيط لا يمس جوهر القوانين مثل الضرائب على

الرهان ، واعتراض الفقهاء على الرهان كان لما فيه من شبهة الميسر وليس على الضريبة لحد ذاتها) . وكان القرار الوحيد الذى أصدرته اللجنة حول الزكاة هو إنشاء صندوق للزكاة ترعاه الدولة وقد صدر بالفعل قانون صندوق الزكاة فى عام ١٩٨٠ ـ فما الذى طرأ على السودان ، بل طرأ على الإسلام بين عامى ١٩٨٠ و ١٩٨٤ حتى تصبح الزكاة بديلا للضرائب ؟ وكيف يبرر الفقهاء الكرام الذين أبقوا على تلك الضرائب فى عام ١٩٧٨ ـ لادراكهم لأهميتها للاقتصاد الوطنى وإيمانهم بعدم تعارضها مع الإسلام ـ موقفهم يوم أن نهضوا يشيدون بقرارات إلغاء الضرائب فى عام ١٩٨٤ مع كل آثارها الضارة ، والتى مست أول مامست الفقراء والمساكين ؟ ولهذا فإن افتراضنا الثانى هو أن الفقهاء فى تلك اللجنة إما إنهم كانوا يعنون ما قالوا به حول الزكاة والضرائب فى عام ١٩٨٠ وبالتالى فهم قاصرون بمقاييس الشجاعة الأدبية عندما قبلوا قرارات عام ١٩٨٤ . وإما إنهم لا يملكون القدرة على الاجتهاد السليم ، ولذا فقد قبلوا بتخطئة المجتهد الأكبر عوض الجيد محمد أحمد لهم ، إذ أنه لم يفرض الزكاة ويلغى الضرائب فحسب وإنما ألغى أيضا قانون صندوق الزكاة الذى أصدروه .

أما حول الأمر الثانى فقد ينفع الناس أن يعرفوا من هم أولئك الذين أفادوا من ذلك الإلغاء الضريبى "الإسلامى" وسنتناول فى هذا المجال ضريبة واحدة هى ضريبة الإنتاج ، وسلعة واحدة هى مبردات الهواء باعتبارها من أقل ماتنتجه الصناعة السودانية . لقد كان سعر المبرد الواحد قبل إلغاء القانون ٢٠٠٠ جنيه يذهب منها للخزينة العامة مبلغ ٨٠٠ جنيه كضريبة إنتاج . وما أن صدر قانون الزكاة حتى هرع الموزعون إلى المصنع المنتج ليبتاعوا كل مالديه من مبردات (٢٥٠٠ مبرد) بسعره الأساسى أى ١٢٠٠ جنيه . وقد أودعت كل هذه المبردات حيث يختزن المطففون بضائعهم فى انتظار اليوم الموعود . ولاشك فى أن هؤلاء المطففين كانوا أكثر علما بحقائق الاقتصاد وواقع السوق من الدكتور المجتهد الذى تحدث عن التضحية بالضرائب . وجاء اليوم الموعود حقا عندما أعيدت الضرائب لتخرج هذه المبردات وتباع بسعرها الذى تواطأ الناس عليه ألا وهو ٢٠٠٠ جنيه . وبالطبع فإن المنتج لم يعنه الأمر كثيرا فقد تقاضى هامش ربحه المعروف ، كما لم يحس المشترى بغبن لأنه ابتاع السلعة بسعرها الذى ألِفَ ، أما المغبون الحقيقى فقد كان الدولة بل الشعب الذى افتقد مبلغ مليونى جنيه من ضرائب الإنتاج كانت ستفيد فى توفير الكتاب لمدارس العاصمة الابتدائية ، أو الدواء لمستشفى واد مدنى ، أو سداد رواتب معلمى شرق كردفان الذين كانوا يلهثون يومذاك بين أم روابة والأبيض ليطالبوا بحقهم المشروع وقد انتصف الشهر وجف عرقهم مرات حتى تشققت وجوههم أخاديد ... وكان كل هذا فى دولة "الإسلام" التى تعنى أول ماتعنى بالفقراء والمساكين ، وفى دولة الإسلام التى يفترض أن تكفل للأجير أجره قبل أن يجف عرقه . لقد كانت دولة "الإسلام" تلك ، فى واقع الأمر ، هى دولة الثراء الطفيلى ، والاستغلال الفاحش ، والمرابابة "اللاربوية" ، ولهذا الموضوع نذهب .

الربا .... والثقفيون الجدد

نعم نجيء لآخر الإضافات "الإسلامية" للاقتصاد السودانى الا وهى تحريم الربا وقيام المصارف الإسلامية ، ومن خطل الرأى الجمع بين الأمرين ، فالربا قديم ، والمصارف أمر مستحدث ، والربا مستهجن فى الشرائع القديمة , بدرجات متفاوتة ـ لا لأن اسمه الربا بل لأنه استغلال والمصارف ليست بالضرورة أدوات استغلال . ولنبدأ إذن بالحديث عن الربا . الربا لغة هو النماء ، وربا الشىء ارتفع ولهذا أسمى المكان المرتفع بالربوة . وفى محكم التنزيل « وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت » (الحج ٥) . والربا اصطلاحاً هو « كل فضل لا يقابله عوض فى تبادل مال بمال من نفس جنسه ». وأكثر مايكون الربا ، فى زماننا هذا ، فى النقود .

وكان أول من أدان الربا في النقود هو أرسطو . ففى رأى فيلسوف الإغريق القديم ، النقد هو المقياس لقيم الأشياء ، والمقياس ليس بسلعة ، ولذا فالنقد لا يلد النقد . فولادة المال للمال تخرج عن طبائع الأشياء ، وقد حرمت الشرائع القديمة الربا كالمسيحية واليهودية . فالإصحاح الثانى والعشرون من سفر الخروج يقول : « إن أقرضت فضة للفقير .... فلا تكن له كالمرابى » . وكان حكم المسيحية هذا فى الربا حكماً متطورا على حكم اليهودية التى حرمت الربا بين اليهود وإنما أباحته مع غيرهم . فالإصحاح الثالث والعشرون من سفر التثنية يقول : « للأجنبى أقرض بربا ولكن لأخيك لا تقرض بربا لكى يباركك الرب إلهك فى ما كل تمتد له يدك » وقد وصف الأستاذ عباس العقاد هذا التحريم اليهودى للربا بأنه « تحريم عصبية تبيح القسوة على الآخرين » (حقائق الإسلام وأباطيل خصومه) وذهب العقاد فى كتابه ذلك ، ليحدثنا عن دور مارتن لوثر فى تطوير المفهوم المسيحى لتحريم الربا موردا ً عنه قوله : « إن هناك أناسا لا تبالى ضمائرهم أن يبيعوا بضائعهم نقداً بل هناك إناس لا يحبون أن يبيعوا شيئا بالنقد ويؤثرون أن يبيعوا سلعهم جميعها على النسيئة ... وهذا مخالف لأوامر الله مخالفته للعقل والصواب . ومثله فى مخالفة الأوامر الإلهية والأوامر العقلية أن يرفع البائع السعر لعلمه بقلة البضاعة المعروضة أو لاحتكاره القليل الموجود من هذه البضاعة ، ومثل هذا وذاك أن يعمد التاجر إلى شراء البضاعة كلها . يحتكر بيعها ويتحكم فى أسعارها » .

ومن الجلى الواضح أن تحريم الربا فى الناموس الإلهى والحكمة الإنسانية كان لما فيه من استغلال . والتحريم ، بهذا الفهم ، وسيلة لدرء الغبن وتحقيق التوازن الاجتماعى ، وحماية الفقراء من الهلاك ، خاصة وقد كان الربا أكثر مايكون فى المطعومات حيث يقترض الفقراء للوفاء بحاجاتهم الضرورية . وجاء فى تفسير البيضاوى لآية الربا بان « الرجل منهم يربى إلى أجل ثم يزيد فيه زيادة أخرى حتى يستغرق بالشىء الطفيف كل مال المدين » .

وقد جاء تحريم الإسلام القطعى للربا بالتدرج شأن أحكام الإسلام كلها حتى لا يثقل على الناس . ففى قول الرسول (ﷺ) : « إن الله يحب الرفق فى الأمر كله ومن حرم الرفق فقد حرم الخير كله » (صحيح مسلم بشرح النووى) . وأولى آيات الإسلام فى الربا هى : « وما أتيتم من ربا ليربو فى أموال الناس فلا يربو عند الله » (الروم ٣٩) . وتبعتها الآية . « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا * وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم عذابا أليماً » (النساء ١٦٠ ، ١٦١) . وقد نزلت هذه الآية وهى تشير لليهود ، والواو فى « وأخذهم الربا » واو للعطف على آية سابقة فى نفس السورة هى : « فبما ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا » (١٥٥) . والقلوب الغلف هى القلوب التى لا تعى . وتدرجت الأحكام من بعد إلى التحريم فى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون » (آل عمران ١٣٠) . ثم فى قوله تعالى الذى قطع كل قول « الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون * يمحق الله الربا ويربى الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم * إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون * يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقى من الربا إن كنتم مؤمنين * فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون * وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون » (البقرة ٢٧٥ ـ ٢٨٠) . وقد نزلت هذه الآيات فى العام التاسع من الهجرة فى ظرف أشبه بظروف الردة فى عهد أبى بكر ومن هنا جاء الإغلاظ . وكانت ثقيف تتعامل بالربا وتغالى فيه حتى بعد نهى الإسلام عنه . وذهبت الغلواء بثقيف لأن طالبت مدينيها من بنى المغيرة بسداد ماعليهم من ربا الجاهلية بالرغم من تشديد الإسلام فى النهى عن الربا ، مدعية بأن الربا كالبيع ، ولهذا وجه الرسول (ﷺ) عامله على مكة بأن تنتهى ثقيف أو تحارب . فالمال إن كان قرضا يصبح عارية فى مبدئه ومعاوضة فى نهايته وأية زيادة فيه تعتبر استغلالا لا يحل ، خاصة إن كان القرض لذى حاجة استغلها الدائن .

وعلى كل فإن جميع ألوان الربا هذه التى وردت فى القرآن هى الربوات التى أخذت لأجل الأنساء ، أى تأجيل السداد ، ولذا سميت بربا النسيئة . كما سمى الفقهاء هذا النوع من الربا بالربا الجلى أى الذى لا خفاء فيه ، وحرمته ثابتة بنص القرآن وبالسنة القولية . ففى حديث الرسول ، فى خطبة الوداع : « إن ربا الجاهلية موضوع ، وأول ربا أبدأ به هو ربا عمى العباس » وقد ضرب الرسول الكريم ، بقوله هذا ، المثل للناس لأن أول ربا ألغاه هو ربا عمه العباس ، وقد كان العباس يرابى فى الجاهلية ، ومع هذا الحكم القاطع فإن بعض الفقهاء قالوا بإباحة

هذا اللون من الربا للضرورة القصوى كتلك التى تبيح للمسلم أكل الميتة (ابن القيم) . بيد أن الذى أثار الخلاف بين الفقهاء ، أكثر ما أثاره ، هو مايعرف بالربا الخفى والذى حرمته السنة بموجب حديث الرسول (ﷺ) . « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح مثلاً بمثل ، سواء بسواء ، يداً بيد ، فمن زاد أو استزاد فقد أربى . فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم » (الصحيحان) وتعتبر مثل هذه المعاملة ضربا من البيع ، أى بيع واحد من السلع المذكورة بجنسه . فالذى يبتاع سلعة من هذه السلع يفعل هذا لقضاء حاجة آنية على أن يردها آجلا بنوعها وحجمها دون استزادة ، فإن حمل على الزيادة أصبح هذا رباً . ولهذا فإن الفقهاء يسمون هذا النوع من الربا بربا الفضل أى الزيادة . وقد قال جمهور الفقهاء ، بتحريم ربا الفضل ، إلا قلة منهم أحلته اعتماداً على حديث منسوب لعبد الله بن عباس يقول « إنما الربا فى النسيئة » أى ربا الجاهلية . ويحدثنا ابن القيم بأن « الربا نوعان جلى وخفى . فالجلى ربا النسيئة ، وحرم لما فيها من الضرر العظيم . والخفى ربا الفضل ، وحرم لأنه ذريعة إلى الجلى . فتحريم الأول قصداً وتحريم الثانى وسيلة ، أى من باب سد الذرائع » . كما فسر ابن القيم الحديث الذى رواه ابن عباس بأن المراد به حصر الكمال ، أى أن الربا الكامل هو ربا النسيئة (أعلام الموقعين) . وعلى أى ففى الحالتين فإن علة التحريم هى منع الاستغلال ، استغلال الدائن لحوجة المدين خاصة وقد كان جزء كبير من الترابى (بفتح التاء) يدور فى المطعومات ، وكان أكثر من يتضرر به هم الضعفاء . وعلنا نذهب بعد هذه المقدمة لنرى ما الذى صنعه "الثقفيون" الجدد وهم يبررون الاستغلال "الربوى" باسم البيع الذى أحله الله ، وباسم المضاربة التى أجازها الإسلام . وكأهل ثقيف فإن "إسلاميى" الصحوة يحسبون أن العبرة بالأسماء لا بالمقاصد .

المصارف الاسلامية .... والتشويش الفكرى

إن أكثر الجدل الذى يدور اليوم حول الربا يتعلق بالمصارف ، والمصارف مؤسسات حديثة لم تعرف فى تجارب الإسلام التاريخية . فقد نشأت المصارف فى ظل الرأسمالية الحديثة كوعاء ضرورى لاستيعاب الفوائض المالية المتراكمة لدى الأفراد بهدف إدخالها فى الدورة الاقتصادية . وبتطور الاقتصاد أصبحت هذه المصارف واحدة من أهم الأدوات التى تستخدمها الدول لتوجيه السياسات النقدية خاصة بعد إنشاء البنوك المركزية ، وأولها بنك إنجلترا الذى أنشىء فى عام ١٦٩٤ كبنك خاص ، إلا أنه سرعان ماوقع فى قبضة الدولة ، وبنك فرنسا الذى أنشأه نابليون منذ البدء كبنك حكومى فى عام ١٨٠٠ . وبمرور الزمن أصبح لهذه المصارف المركزية دور هام ليس فقط فى توجيه السياسة النقدية بل أيضا فى رعاية أموال المودعين ، وحسن استغلال أموال المساهمين ، والتدقيق فى العمليات المصرفية وضمان عدالة وتوازن تعريفة الخدمات المصرفية .

فالمصارف ليست بصناديق للقرض الحسن ، وإنما هى مؤسسات نشأت فى ظل النظام الرأسمالى لا تهدف إلا إلى الربح ، شأن كل المؤسسات الرأسمالية ، ولا سبيل لها لهذا الربح إلا بما تتقاضاه من رسوم خدمات (هى حق مشروع) ثم فوائد قد تصل إلى حد الغبن . ومثل هذا الغبن لا تجيزه الشرائع السماوية ، ولا تقبله بعض القوانين الوضعية ، بما فى ذلك قانون الإجراءات المدنية السودانى القديم والذى كان يمنح المحاكم حق رفض المعاملات التى تتسم بالغبن ويسميها القانون « Unconcionable Transactions » ومثل هذا الغبن قد يقع فى كل انشطة المصارف كقروض الاحاد الإستهلاكية ، أو القروض الإنتاجية ، أو فتح الاعتمادات المصرفية لمصلحة العملاء . والغبن غبن أسميناه ربا أو لم نسمه . بيد أن هذه الظاهرة الاستغلالية لا تعرفها المصارف فى الدول الاشتراكية لأن طبيعة المصارف فى تلك البلاد تختلف عنها فى الدول الرأسمالية . وربما كان الاستثناء الوحيد لهذا الحكم العام حول المصارف فى الدول الاشتراكية هو المصارف التجارية التى أنشأتها بعض هذه الدول لضرورات اتجارها مع الغرب مثل تشيكوسلوفاكيا ويوغسلافيا . وهذا هو السبب الذى حمل أغلب الدول الاشتراكية فى شرق أوربا على البقاء بمعزل عن صندوق النقد الدولى باستثناء يوغسلافيا ورومانيا .

وعلى أى ، فلطبيعة هذه المصارف المستحدثة وقع خلاف بين الفقهاء حول انطباق مفهوم الربا الأسلامى على فوائد المصارف وكان أول من قال بعدم انطباقها من المحدثين الشيخ رشيد رضا صاحب المنار فى مؤلفه الصغير (الربا والمعاملات فى الإسلام) والذى أتمه وكتب مقدمته الأستاذ العلامة الشيخ محمد بهجة البيطار عضو المجمع العلمى العربى بدمشق . كما ذهب الأستاذ عبد الوهاب خلاف إلى القول بأن حكم الربا لا ينطبق على مصارف التوفير ، وقد استرعى نظرى محاولة جريئة من الأستاذ أحمد صفى الدين للدعوة إلى انشاء بنوك إسلامية بفوائد ، وكان ذلك فى كتيبه الذى أصدره فى السبعينيات (١٩٧٨) بعنوان (بحوث فى الاقتصاد الإسلامى) وقامت بنشره وزارة الشئون الدينية والأوقاف . وبنى الأستاذ صفى الدين حكمه على أن دعوى من يقول بتحريم الفائدة على البنوك تحريما مطلقا ويستبدل بها المضاربة الشرعية دعوى باطلة لأن المضاربة لا تجوز عند جمهور الفقهاء إلا بالدراهم والدنانير الخالصة ولا تجوز بالفلوس . وأورد أنه لم يقل بجوازها بالفلوس سوى أشهب من المالكية ومحمد بن الحسن من الحنفية . وذهب الأستاذ الباحث للقول بأن الذين يتحدثون عن المضاربة الشرعية بالذهب والفضة لم يأخذوا فى الاعتبار أن الناس قد هجروا إلى غير رجعة التعامل بالذهب والفضة ، وأصبحت النقود الورقية ـ أى أوراق البنكنوت ـ غير قابلة للصرف بالذهب نتيجة لانفصام العلاقة بين الاثنين . وفى واقع الأمر فإنه حتى الالتزام الأمريكى بأن يحسب الدولار بسعر ثابت من الذهب كأساس للتعامل فى صندوق النقد الدولى منذ التوقيع على اتفاقية بريتون وودز قد ألغى

بقرار أصدره الرئيس نيكسون فى مطلع السبعينيات .

ومهما يكن من أمر فإن الذى أراد أن يذهب إليه الأستاذ صفى الدين هو أن الحكم الإسلامى الذى يجب أن ينطبق على المصارف هو حكم "الفلوس" لا حكم الذهب والفضة . وفى هذا الشأن أشار الأستاذ إلى عديد الآراء التى تقول بجواز الفائدة التى هى دون الغبن فى الفلوس ، مثل رأى الإمام النووى فى (المجموع) ، ورأى الإمام أبو القاسم الرافعى فى (فتح العزيز) ورأى السرخسى فى (المبسوط) . وتستند كل هذه الآراء إلى أن "الفلوس" ـ لا الذهب والفضة ـ تتآكل قيمتها بالتداول ، وتنخفض قوتها الشرائية . ولاشك فى أن ماذهب إليه الأستاذ صفى ادين هو تعبير عن ماقال به الكاسانى فى (بدائع الصنائع) بأن « المال المستقبل أرخص من المال الحالى » . وفى هذا الشأن يقول إمام المجتهدين ابن تيمية بأنه : « إذا نقصت قيمة الدين ـ نقداً كان أو عينا ـ فهو نقص فى النوع ، فلا يجبر الدائن على أخذه ناقصاً ، ويرجع إلى القيمة يوم العقد ، وهذا هو العدل . فإن المالين إنما يتماثلان اذا استوت قيمتهما ، وأما مع خلاف القيمة فلا تماثل » (فتاوى ابن تيمية) وخلاصة القول هنا أن ما تتقاضاه المصارف من رسوم خدمات إدارية مشروعة ، ومن فوائد يستوجبها تآكل قيمة العملة دون غبن لا يمكن أن يحسب ربا إذ لا استغلال فيه ، فعلة تحريم التَّرابى هى الاستغلال .

بيد أن التشويش الفكرى الكبير ، والمغالطة الفاحشة التي أوقع فيها الناس بعض منظرى "الصحوة" فى السودان يتمثلان فى محاولتهم الربط بين أزمة الديون العالمية والسياسة الربوية للمصارف . فأزمة الديون هى فى جوهرها أزمة النظام الاقتصادى العالمى بما فيه من رجحان لموازين التجارة الدولية لمصلحة الدول الصناعية ، وخفض متعمد لأسعار السلع الأساسية التى تنتجها دول العالم الثالث ، وعوائق جمركية تفرضها دول الشمال ضد السلع المصنعة وشبه المصنعة التى تنتجها دول الجنوب ، وارتفاع حاد فى أسعار السلع الرأسمالية التى تحتاج إليها الدول النامية وتصدرها الدول الصناعية . واستميح القارىء عذراً لأن أنقل هنا جزءاً من بحث بعنوان "الأوضاع النقدية والمالية الحالية واتجاهات تطورها المحتملة خلال الثمانينيات وأثرها على التعاون النقدى الإقليمى" تقدمت به للندوة التى عقدها البنك المركزى الاردنى بالتعاون مع صندوق النقد العربى (١٤ ـ ١٦ يناير ١٩٨٤) ونشرت بضع فقرات منه فى جريدة الصحافة .

« إن زيادة مديونية الدول النامية ، بصرف النظر عن حجمها ، لا يمكن أن ينظر اليها باعتبارها مشكلة نقدية فقط ، إذ لابد من وضعها فى إطار العلاقات الاقتصادية الدولية خاصة فيما يتعلق بهيكل واتجاهات التجارة الدولية »[1] ومن ناحية أخرى ، فبالرغم من أننا لا ننكر أن جزءاً من المسئولية حول مشاكل دول

---

(١) انظر Ervinlaszalo, The obstaslesto the new International Economic Order, (UNITAR), Pergamon press New York 1980, P 59

العالم الثالث الاقتصادية ، بما فى ذلك العجز فى ميزان المدفوعات ، يقع على عاتق هذه الدول نفسها ـ وهو أمر سنعود إليه لاحقا ـ فإنه لابد من التأكيد على أن هناك بضعة عوامل أساسية خارجية لعبت دوراً كبيراً فى خلق هذه الأزمة وهى عوامل لا تقع ، بحال ، تحت سيطرة الدول النامية .

فواقع الأمر أن الضغوط الاقتصادية الراهنة ليست ـ كما كان الحال فى الماضى ـ ضغوط عرض داخلى ، وإنما يعزى أغلبها إلى تدهور شروط التجارة الخارجية ضد مصلحة الدول النامية ، فهذا العامل وحده يمثل عنصراً هاماً فى ارتفاع العجز فى ميزان المدفوعات لهذه الدول . وفى إطار هذا الواقع مهما فعلت الدول النامية لتوسيع طاقتها الإنتاجية لن يكون فى مقدورها ، مع هذا التدهور فى موازين التجارة ، أن تحقق فائضا تجابه به احتياجاتها التنموية الأساسية ناهيك عن سداد ديونها المتراكمة . فتقرير مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية المشار إليه أعلاه يقول ، مثلا ، إن نسبة سداد الديون لحصيلة الصادر من هذه الدول والتى بلغت فى عام ١٩٨١ ٩٩٪ سيرتفع إلى ١٢٨٪ فى نهاية عام ١٩٨٤ .

ثمة عاملان خارجيان إذن أديا إلى هذه النتيجة :

أولهما هو تحول ضغوط العجز فى ميزان المدفوعات من الدول الصناعية إلى الدول النامية نتيجة للركود الذى عم العالم الصناعى فى أعوام ١٩٧٢ ـ ١٩٧٥ ، وقد جاء هذا الركود عقب الارتفاع الطارىء والحاد فى أسعار النفط ، بكل ماتبع هذا الارتفاع من انعكاسات على اقتصاديات العالم الصناعى . وبصرف النظر عن أن هذه الزيادة الحادة فى أسعار النفط إنما قاد إليها ، بالضرورة ، الارتفاع الباهظ وغير المتكافىء فى أسعار السلع المصنعة والرأسمالية والتى تعتمد عليها الدول النامية ـ بما فيها الدول النفطية ـ فى تنميتها فإن الأثر المباشر لهذه الزيادة فى اقتصاديات الدول الصناعية يبقى حقيقة ، وقد تبعت هذه الزيادة فى أسعار النفط فترة من النمو البطىء فى الدول الصناعية أدت إلى انخفاض وارداتها من الدول النامية .

وثانيهما هو تحول ضغوط العجز أيضاً فى ميزان المدفوعات ضد الدول النامية ، نسبة للموجة الكاسحة من قوانين الحماية المحلية لمنتجات الدول الصناعية والذى كانت أكثر الدول تأثراً به هى الدول النامية . وقد عجزت المؤتمرات المتتالية للانكتاد والاتفاقيات ومشروعات الاتفاقيات المتشعبة لحماية السلع والمواد الخام عن تحقيق صيغة فى التعاون الدولى توفر ، على السواء ، الحرية والعدالة فى التجارة الدولية . ولاشك فى أن قوانين الحماية الداخلية هذه ، كانت أكثر تأثيراً على السلع المصنعة وشبه المصنعة التى تنتجها الدول النامية . وتشير إحدى التوقعات إلى أن إزالة هذه الحواجز من جانب دول OECD تؤدى إلى ارتفاع حصيلة الدول النامية من الصادرات بحوالى ٢٥ بليون دولار فى نهاية عام ١٩٨٥[1]

---

(1) Ibid,P 46

لعبت كل هذه العوامل مجتمعة دورها في تزايد الديون وامتداد أزمة العجز فى ميزان مدفوعات الدول النامية بصورة عامة . وعند تركيز دائرة الضوء على عجز ميزان المدفوعات فى الدول العربية غير النفطية نجد أن الصورة لا تختلف عن مثيلاتها فى الدول النظيرة فى العالم الثالث . ففى خلال الفترة من ١٩٧٥ ـ ١٩٧٩ بلغ حجم عجز الحساب الجارى الإجمالى لكل الدول العربية ذات العجز مبلغ ٣٣,٤٠٩ بليون دولار (دول الفائض فى ذلك الوقت هى الإمارات العربية المتحدة ، المملكة السعودية ، العراق ، قطر ، الكويت ، ليبيا) . وقد انحدر الاحتياطى المالى فى بعض هذه الأقطار ذات العجز إلى مايفى باحتياجات ١٤٪ فقط من الواردات كما بلغ فى بعضها الآخر حدا لا يفى بأكثر من احتياجات الشهر ونصف الشهر من الواردات ، وأقل من الأسبوعين فى حالة أخرى . وإزاء وضع كهذا لم يكن أمام هذه الدول إلا اللجوء الى الاستدانة ، لا للوفاء بالتزاماتها القديمة بل ولتوفير احتياجاتها الضرورية الآنية .

ارتفع الحجم الكلى للقروض المقدمة لهذه الدول من ١٥,٢٢١ بليون دولار فى عام ١٩٧٥ الى ٦٥,٩٣٥ بليون فى عام ١٩٧٩ . كما بلغ حجم الأموال المسحوبة فعليا من هذه القروض ٤١,٦١ بليون دولار فى عام ١٩٧٩ مقارنا بمبلغ ١٥,٢٢١ فى عام ١٩٧٥ . وفى ذلك العام (١٩٧٩) ارتفعت تكلفة خدمة الديون وحدها إلى مبلغ ٦,٥٦٨ بليون دولار ، أى ٦٪ من مجموع الناتج القومى الإجمالى مقابل ٢,٦٪ فى عام ١٩٧٥ . وبمعيار آخر فإن جملة الديون المستحقة السداد وفوائدها فى الفترة المذكورة (عام ١٩٧٩) أصبحت تمثل ٢٩٪ من قيمة السلع المصدرة بالقياس الى ١٢٪ فى عام ١٩٧٥ .[١]

وذهب البحث ، فيما بعد ، للحديث عن أثر الفائض المالى الضخم الذى نتج من ارتفاع أسعار النفط ، والإنفاق على التسلح فى دول العالم الثالث ، وفساد السياسات فى بعض الدول النامية ، والتوزيع غير المتوازى للاحتياطى التضخمى بين الأقطار الصناعية والاقطار النامية على قضية الديون . ولا سبيل للخلاص من مشكل الديون هذا إلا بسياسات ذات قطبين ، قطبها الأول هو ترشيد السياسات الداخلية من ناحية الأولويات التنموية ، ودفع الإنتاج ، والتقليل من الإنفاق الإتلافى أو التبديدى (التفاخر ، التسليح ، الفساد ، الارضاءات القطاعية) ، والعدالة فى التوزيع . أما القطب الثانى فهو إنهاء علاقاء التبعية الاقتصادية بالوصول بحوار الشمال ـ الجنوب ، وتعاون الجنوب ـ الجنوب إلى نهاياته المنطقية ، حسب مقررات دول العالم الثالث فى الجمعية العامة للأمم المتحدة ، ومنظمة الانكتاد ، ومؤتمر عدم الانحياز . وحول هذا الامر أوردنا فى البحث ، ونحن نتحدث عن الدول العربية الموسرة على وجه الخصوص ، بإن « هذه الدول ، رغم ثرواتها ، مازالت دولا تصدر الخامات الناضبة ، وتستورد المصنوعات ، شأنها شأن دول

---

(١) مذكرة صندوق النقد العربى للاجتماع الخاص لمجلس المحافظين المنعقد فى تونس سبتمبر ١٩٨٠ .

العالم الثالث الأخرى . وواقع الأمر أن هذه الثروات الضخمة بحكم القوانين والممارسات السائدة فى الإنتاج والتسويق والتصنيع وإعادة تدوير العائد إنما زادت من تكريس الهيمنة الغربية . ولا سبيل للفكاك من هذه الهيمنة إلا بتجنيد كل طاقات الجنوب بما فى ذلك النقد والنفط كسلاحين للمواجهة والمساومة فى حوار الشمال والجنوب للوصول إلى وضع اقتصادى عالمى جديد يعاد فى إطاره توزيع العمل بصورة تنهى التبادل الدولى الجائر ، وتقلل من الفوارق فى مستويات النمو ، وتقرر القيمة الحقيقية للسلع والخدمات . ولو تحقق هذا التوازن الاقتصادى الدولى لما استغرق ماتدفعه بعض الدول المدينة من فوائد وأقساط من أصول الديون سنوياً عائدها كله من التصدير ، ومن جانب آخر فإن النظام العالمى الذى نتحدث عنه نظام أجمع على إدانته كل فقراء العالم بمسلمهم ، ومسيحيهم ، وبوذيهم ، وملحدهم . فقرارات المنظمات الدولية التى أشرنا إليها لا تصدر بديباجة تتحدث عن عقائد الأمم ، ولا تتضمن نصوصا تشير إلى أديانهم ، تلك القرارات تتحدث بلغة الاقتصاد عن أوجه الظلم الموروث فى الاقتصاد العالمى الراهن ، وتتحدث بلغة الحساب عن النتائج المادية لهذا الظلم ، وتتحدث بلغة السياسة العملية عن ضرورة التعاون المشترك بين الفقير المسلم ، والمسيحى ، والبوذى ، والملحد فى جبهة موحدة لمجابهة هذا الظلم .

وفى واقع الأمر فإنه لو تحولت جميع مصارف العالم إلى مصارف لا ربوية (بفهم "إسلاميى" السودان لهذه المصارف) مع الإبقاء على الهيكل الاقتصادى الدولى القائم ـ لما كان المدينون أحسن حالا ، بل نقول سيكونون أسوأ حالاً . هذا ماكان من أمر التشويش الفكرى أما المغالطة فتجيء عندما يدعى "اتلاسلاميون" أن أصل هذه الأزمة المتشعبة الجذور هو فداحة الفوائد التى تتقاضاها المصارف الربوية ، فى نفس الوقت الذى يقيمون فيه مصارف "إسلامية" بديلة تتقاضى أرباحاً تصل إلى ضعف ماتتقاضاه مصارف "الطاغوت" من فوائد ، ومن البدهى أنه لن يؤثر كثيرا ، فى الحسابات القومية أو جداول الدين التى تجعل وزراء المالية فى العالم الثالث يهلوسون ، إن كان اسم تلك الديون "فوائد ربوية" أو ربحاً على "مضاربة" أحلها الله .

اللاربوية .... والرأسمالية الورمية

ولا شك فى أن الصورة لتبدو أكثر قتامة عندما ننظر إلى المردود الحقيقى لقيام المصارف "الإسلامية اللاربوية" فى السودان ، خاصة من ناحية الاستغلال وهو علة تحريم الربا . وإن تناولنا مصرفاً واحداً من هذه المصارف (بنك فيصل الإسلامى) فإنما نفعل هذا لأنه أولها ، ولأنه أهمها ، ولأنه المصرف الذى توفر على إدارته ورعايته "إسلاميو الصحوة" . تم تسجيل بنك فيصل فى ١٨ / ٨ / ١٩٧٧ برأسمال قدره ٦ ملايين جنيه (بالتمام والكمال) ، رفعت إلى ١٠ ملايين فى العام الذى يليه . وصدر فيما بعد ، قانون يمنح ذلك المصرف إعفاءات عديدة

من الضرائب على الأموال والأرباح . والأموال المودعة بغرض الاستثمار ، والمرتبات . كما أعفى البنك من قوانين مراقبة النقد (وبالتالى رقابة البنك المركزى) ، وقوانين الخدمة العامة ، ومراقبة المراجع العام . والإفتراض هو أن كل هذه الاعفاءات التى لا مثيل لها قد منحت كحافز لتجربة مصرفية جديدة تتوقى الربا الذى عرفته المصارف الرأسمالية ، أى تجافى الاستغلال الذى اتسمت به تلك المصارف ، وتتجه لعمل استثمارى تنموى صالح وفق معايير إسلامية . وتستهدف مثل هذه التنمية أول ماتستهدف مصلحة الفقراء والمساكين وهم أول الفئات التى وجهنا الله لبذل المال ، على حبه، من أجلها . ونتيجة لهذه الامتيازات حقق البنك فى عامه الأول أرباحا بلغت (١٠٪ من رأس المال خالصة بلا ضريبة ثم تصاعد الربح إلى ١٧٦٪ ، ٢٢٦٪ ، ٣٢٥٪ ، ٣٨٤٪ ، فى أعوام ١٩٨٠ ، ١٩٨١ ، ١٩٨٢ ، ١٩٨٣ على التوالى . فما هو لون الاستثمار التنموى الصالح الذى قام به المصرف حتى در عليه هذا الربح الطائل .

كان ميدان "الأستثمار" الاساسى الذى ولجه المصرف هو التجارة ، وللوصول إلى الربح العاجل فالتجارة هى أقرب المسالك . وماكان السودان بحاجة إلى مصرف يمنح كل هذه الامتيازات ليقوم بتمويل التجارة الذى ظلت تقوم به المصارف الوطنية دون أن تمنح امتيازاً أو إعفاء . فبدلا من أن تحفز تلك الإعفاءات البنك "الإسلامى" للدخول إلى ميادين تزورُّ عنها البنوك "الربوية" التى لا تسعى إلا للربح ، آثر أن يجاريهم فى حلبة سباقهم من أجل الربح . ولو تركنا الأرباح جانبا لنتناول واحداً من توابعها ألا وهو الضريبة على الربح لشهدنا العجب . فقد دفع بنك الخرطوم ، مثلا ، وهو بنك رسمى يعمل أيضاً فى تمويل التجارة مبلغ ستة ملايين من الجنيهات ضريبة على أرباحه فى عام ١٩٨٠ فى الوقت الذى لم يحقق فيه ربحا بحجم الربح الذى حققه بنك فيصل (بسبب الامتيازات طبعاً) ولو قدر لبنك فيصل أن يدفع نفس الضريبة لبلغت قرابة السبعة ملايين جنيه والضريبة المعفاة هذه كان مآلها إلى الخزينة العامة (بيت المال) الذى ينفق منه على ألفقراء والمساكين . فهل اتجه هذا المبلغ المعفى قروضا حسنة للغارمين أو صدقة للفقراء والمساكين ، والصدقة مايخرج من المال حتى يصبح صادقا ، أم أضيفت إلى هامش الربح للمودعين ، ورفعت من رواتب العاملين بالبنك من المسلمات والمسلمين ، وكلهم فى نهاية الأمر أفراد من الموسرين . وكما أن العافية درجات فاليسر فى السودان درجات . فالمودعون فى المصارف كالعاملين عليها أكثر يساراً من العامل الذى لا يملك قوت يومه ، ولا ثمن علاج مريضه . ويوم أن اتجه البنك لبسط المعروف على الناس مما آتاه الله اتجه به للمساجد وللتبرع لرجال الشرطة ، وهو بذلك يباهى . ولا أعرف دولة فى العالم تقبل أجهزة أمنها الصدقات .

إلا أن الأمر أخطر من هذا وأدهى ، فهو من ناحية يكشف عن الفهم القاصر للإسلام إن أحسنا الظن بالفاعلين . ومن ناحية أخرى يفضح الأهداف الدنيوية المتلفعة برداء الإسلام إن أسأناه . فدعاة الإسلام الحضارى مازال فهمهم للدين

يقوم على أن بناء المساجد هو بناء الإسلام ، وقد ظل البسطاء من أهل السودان منذ عهد كترانج يقيمون المساجد ، ويرفعون مآذنها فى السماء بحر مالهم مستنين بذلك سنة سار عليها القادرون من أبناء السودان من أهلنا السواراب ، والخوجلاب ، والكوارتة دون حاجة لعون بنكى . ولو كان دعاة الإسلام الحضارى يفهمون حضارة الإسلام حق فهمها لذهبوا بأعطياتهم تلك إلى مكتبات الجامعات ، ومختبرات المعاهد ، وابتعاث البعوث إلى الخارج كما فعل المأمون . بيد أن القوم ما أرادوا بأعطياتهم نشر حضارة الإسلام كما ادعوا ، ولا أرادوا بها التكافل والتراحم بين الناس . فبناء المساجد هو استرضاء لفطرة المسلم العادى الذى يرى فى المسجد رمزاً لدينه ولا يعرف ـ كما يفترض أن يعرف دعاة التحضير الإسلامى ـ أن المسجد كان فى الماضى هو دار القضاء ، ومدرسة النحو ، ورواق المتكلمة ، وكلية الطب . وأما دعم الشرطة فهو استرضاء لأدوات السلطان التى يبتغون التسلل إليها لقهر الخصوم بها تماما كما استخدموا القضاء والقانون فى محاكم الطوارىء وسلخانة "كوبر" ، وكل هذا هو حرث الدنيا . ومع هذا فليس هذا ما يستوقفنا ، وإنما تستوقفنا المناهج المستحدثة لأسلمة البنوك إذ أنها جميعا تحايل على الاستغلال . وإن لم يكن هذا الاستغلال هو الربا ، فهو بالقطع غباره . فتماما كما خدعت ثقيف نفسها بأن ماكانت تتقاضاه من كسب على الأنساء فى الدين هو بيع حلال ، كان ثقفيو المائة الخامسة عشرة أكثر مكرا وأشد تحايلا فأبدعوا فى انتقاء الأسماء مثل المرابحة والمضاربة لتبرير الاستغلال ، وقد حفلت صحف السودان وغير السودان وبحوث الباحثين فى الداخل والخارج بالدعاوى المضادة حول هذا اللون من المعاملات الإسلامية . "فالإسلاميون الصحويون" يجيزونه باعتباره تعاملا حلالا ، وقد أحل الله البيع ، وآخرون من المسلمين يعارضونه لما فيه من غرر وبالتالى مافيه من استغلال ، والاستغلال هو علة تحريم الربا . وإلى جانب هؤلاء وأولئك وقف بعض الاقتصاديين السودانيين مثل الأستاذ الفاتح شاع الدين (كراسات الدراسات الاقتصادية بجامعة الخرطوم) يكشفون ما فى التجربة من استغلال يهون معه استغلال المصارف الربوية . وكما يتوقع المرء صحب الرد على كل واحد من الآراء المناهضة للتجربة اتهام بتعويق مسار شرع الله .

إن البنوك ليست متاجر ، فدور البنك هو الإقراض . ومهما تحايل البنك فى وصف هذا الإقراض بأى من النعوت حتى لا تلحق به تهمة التُرابى (بفتح التاء وتشديدها) يبقى الإقراض إقراضا . والإقراض الوحيد الذى يعرفه الإسلام هو القرض الحسن ، وهو صدقة . وقد روى عبد الله بن مسعود عن رسول الله (ﷺ) "كل قرض صدقة" وارتبطت الإشارة للقرض الحسن فى القرآن الكريم أكثر ما ارتبطت بالنهى عن فتنة المال ، وشح النفس ، وقسوة القلوب . فقد وردت الآية فى سورة الحديد : « إن المصدقين والمصدقات وأقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم أجر كريم » (الحديد ١٨) بعد تذكير البشر الذين قست قلوبهم لتباعد الشقة بينهم وبين الأنبياء : « ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله

ومانزل من الحق ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون » (الحديد ١٦) . كما جاءت الإشارة إلى شح النفس وفتنة المال فى قوله تعالى : « إنما أموالكم وأولادكم فتنة والله عنده أجر عظيم * فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا وأطيعوا وأنفقوا خيرا لأنفسكم ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون * إن تقرضوا الله قرضا حسنا يضاعفه لكم ويغفر لكم والله شكور حليم » (التغابن ١٥ ـ ١٧) والقرض الصدقة هذا ليس هو إلا خير يبذله الميسور دون أن يترجى لقاءه أجراً فى الدنيا سواء كان الأجر ربحا بالدرهم الساسانى أو "الدولار" الإسلامى أو كسب أنصار يعززونه فى صراعه الدنيوى ، وإنما أجره العظيم هو رحمة من الله ورضوان « علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون فى سبيل الله فاقرأوا ماتيسر منه وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأقرضوا الله قرضا حسنا وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا وأعظم أجرا واستغفروا الله إن الله غفور رحيم » (المزمل ٢٠) .

•

إن بنوك "الإسلام" الحديث تدعى أنها متاجر لا مصارف . بيد أن البنوك "الربوية" ظلت ، هى الأخرى ، تمنح أهل التجارة تسهيلات (قروضا) بفائدة معينة لكيما يبتاعوا سلعهم ممن أرادوا وحيث أرادوا ، دون أن يدعى البنك أنه شريك أو مضارب ، فما هذا شأن البنك ، ولا لهذا أعدت البنوك . ويحسب هذا البنك "الربوى" فائدته كل صباح ، حسبما كان الحال ، لأن المقترض الذى يمنح تسهيلا يسحب من هذا المال حسب حاجته ويودع فيه حسب قدرته ، ولذا فإن الفائدة تحسب يوميا على أصل الدين كما تبينه الدفاتر . أما "بانكيرنا" الإسلامى فيدفن رأسه فى الرمل وهو يقول للتاجر : نحن لا نقرضك مالا وإنما نسهم معك فى شراء بضاعة وتأمينها لكيما تبيعها ونتقاضى منك مقدما ربحا ثابتا عليها . فالبنك هنا ضامن لربحه غير مغامر بشىء ، وهو لا يملك السلعة التى باع ابتداء وتقاضى عليها ربحا . وبعبارة أخرى فالبنك يبيع ما ليس عنده ويربح عليه . وقد أسمى الفقهاء هذا اللون من البيع بالغرر ومن بين هؤلاء الفقهاء شيخنا العالم صديق العزيز والذى ألف كتابا فى هذا الباب أسماه "الغرر وأثره فى العقود" وجاء فى ذلك الكتاب أنه : « لا يحل بيع ماليس عندك ، ولا ربح مالم يضمن » . وسمى الغرر غرراً لأن الظاهر فى المبايعة يغر ، والباطن مجهول ، والبيع مخاطرة ، وثمن البيع غير معلوم . بيد أن مفتيى البنوك الإسلامية قد وجدوا لها مخرجا من مثل هذا الغرر فأفتوا بأنه إذا كان سعر البيع محددا تحديدا نهائيا فى البداية ، والسلعة ليست بمال فلا غرر ولا ربا ، والأمر من مبدئه إلى منتهاه مغالطة وتحايل ، لأن التاجر الذى يسعى للبنك يسعى للمال ، فلو كان يملك المال لذهب للمستورد بمعرفته ولذهب لشركة الشحن والتأمين التى يريد بمعرفته أيضا . إن البنك لا يقدم شيئا أو يملك شيئا يحمل هذا المشترى على الاقتراب منه غير ماله فلا هو بالمنتج للسلع ، ولا هو بالغرفة التجارية التى تملك من الخبرات والمعارف التجارية ما يحمل الناس على

اللجوء إليها للاسترشاد بها ، وإنما هو صاحب مال ، ولهذا فإن أى ربح يتقاضاه هو ، فى الحقيقة ربح على المال الذى أقرض .

وقد أضاف الدكتور الترابى اجتهادا اقتصاديا لتبرير النمطية "الإسلامية" فى الإقراض ، ففى معرض حديثه الطويل لجريدة الأيام حول الفلسفة الاقتصادية للصحوة ذكر ـ وهو يدافع عن المرابحة ـ أن "التمويل الربوى لا يكون مهتماً حقيقة بأنك اشتريت أو لم تشتر .... لأنك مادمت تدفع رأس المال بالإضافة إلى الفائدة ومادام ضامن ذلك برهن لا يبالى .... وفى النهاية لا تذهب (القروض) مقابل سلع مجدية ومفيدة وقد تذهب لاستهلاك غير مضبوط وبذخى" (الأيام ٢٥/ ٨/ ١٩٨٤) . فالدكتور يفترض أن البنوك "الربوية" تمنح التسهيلات للتاجر دون أن تهتم بأنه اشترى أو لم يشتر ، والذين يتعاملون مع هذه البنوك يدركون المعاناة التى يتلقاها المشترى فى إبراز الرخص ، ومستندات البيع ، والفواتير المبدئية . أما الظن بأن ضمان القروض التجارية هو رهن العقارات فظن باطل ، فأكثر مايكون الضمان فى هذه القروض هو السلعة نفسها ، تماما كما يفعل البنك الإسلامى ، والعقارات أكثر ماتكون ضمانا للقروض العقارية ، وقروض الزراعة والصناعة . وعلى أى فإن قبلنا كل هذه الافتراضات من الدكتور المجتهد فلن نقبل دعواه ـ والتى لا نخال أن رجلا عالما مثله يصدقها ـ بأن نظام المرابحة يوجه التجارة نحو السلع النافعة لا الاستهلاك البذخى لأن محاربة النزعة الاستهلاكية البذخية أو "غير المضبوطة" ، كما قال الدكتور ، لا تحددها البنوك (إسلامية كانت أم غير إسلامية) وإنما تقررها سياسات الدولة ، كما تحددها رخص الاستيراد التى تصدرها وزارة التجارة لا بنك الخرطوم أو بنك فيصل .

أما آلة التحايل الثانية فهى المضاربة حيث يقوم البنك بكل التمويل للعملية ويقوم المضارب بالإدارة (صناعة ، حرفة) على أن يتقاضى البنك ربحا لأعماله الإدارية يزيد على ٢٥٪ من التمويل وهو مبلغ يزيد كثيرا على ماتتقاضاه البنوك الربوية من رسوم خدمات . وكأن تلك البنوك الربوية لا تباشر عملا إداريا مبهظا عندما تمنح ماتمنحه من قروض لمثل هذه العمليات ، مثل تقويم دراسات الجدوى ، وتحليل هذه الدراسات ، والتفتيش الدورى على مواقع الاستثمار . فما الذى يجعل العشرين فى المائة التى يتقاضاها البنك "اللاإسلامى" ربا ويجعل الثلاثين فى المائة التى يتقاضاها البنك "الإسلامى" ربحا حلالاً ؟!. ومن الغريب أنه لا فى حالات المرابحة أو المضاربة قد انخفضت نسب هذه المرابحة أو المضاربة عن نسب ماتتقاضاه البنوك الربوية من فوائد ، مما يدل على أن المؤشر لتحديد تلك النسبة هو أرقام "لايبور" فى سوق لندن ، وليس آيات الكتاب أو واقع الخدمة الإدارية . ولم ينس "الإسلاميون" أن يضيفوا لأرقام "لايبور" هذه هامشا للربح أعلى بكثير مما تمنحه البنوك الربوية ، حتى يحفزوا المودعين فى تلك البنوك للتحول من "بنوك الربا" إلى "بنوك الإسلام" وبهذا وحده أثبتوا أن الربا يمحق المال . ولا غرو فى أن المصارف الربوية كانت أكثر الناس سعادة لهذا "الفتح

الرباني" ، فمنذا الذى لا يفضل كسبا يبلغ الثلاثين بالمائة من رأس المال اسمه المرابحة أو المضاربة على كسب لا يزيد على العشرين بالمائة اسمه خدمة الديون . وسرعان مادخل فى رحاب اقتصاد "الإسلام" كل بنك وافد على السودان حتى بنك التشيس مانهاتن .

ولهذا نقول بأن حصيلة هذه التجربة هى خلق جزر من الثراء فى بحر من الإدقاع وليس هذا من مقاصد الإسلام ، بل ليس هذا هو الذى توخاه القرآن فى تحريم الربا . ومبلغ ظننا أن هذا المنهج ونتاجه لأكثر قربى بانجيل الاقتصاد الرأسمالى قرأناه حسب رواية "القديس" آدم سميث أو رتلناه حسب قراءة "القديس" ملتون فريدمان ، ولا نريد أن نذهب فى وصفنا لهذه المظاهرة الإسلامية المدعاة مذهب الذين أخذوا يصفونها بما شاعوا من الإيات (بكسر الألف المهوز) أى مايسميه الفرنجة (Isims) ، فالبعض يصف الظاهرة بالرأسمالية الطفيلية ، وبعض آخر يصفها بالبرجوازية والكومبادورية ، والسيد الصادق المهدى ذهب لوصفها بالرأسمالية الورمية.. سنترك كل هذه "الإيات" ونفترض جدلا جواز صحة التجربة ، ونحن نقول كما يقول الفقهاء : "الفتوى بها قولان" ، نعم دعنا نفترض صحة دعواهم حول المضاربة والمرابحة ثم نقارن هذا بتجربة إسلامية أخرى هى تجربة إيران .

ولنا فى التجربة الإيرانية رأى ألمحنا إليه فى أكثر من موقع من هذا الكتاب . فالذى يحدث فى إيران فى تقديرنا ارتداد إلى عصور الظلمة من ناحية اقترابه من قضية بناء المجتمع ، ونظرته السلبية للحضارة المعاصرة ، وأسلوبه فى الاستلهام من السلف . إلا أن التجربة الإيرانية تجربة فريدة بلا منازع من ناحية رفضها لحالة الاستلاب المعنوى ، التى نتجت من الانغماس غير الواعى فى الحضارة الغربية ، والإهدار بل الإنكار الكامل لكل المقومات الثقافية والحضارية للأمة . ولا مراء فى أن الثورة الإيرانية ـ كرد فعل عنيف على النمط الانغماسى فى حضارة الغرب الذى اتجه إليه النظام الشاهنشاهى ـ وهو يدعو للتحضير والتحديث ـ قد تجاوزت الحدود عندما سعت لإلغاء كل وجه من وجوه الحضارة الغربية ، حتى الجوانب المفيدة منها والتى لا نملك منها فكاكا ، إلا إذا أردنا أن نعيش ـ كمسلمين ـ خارج إطار التاريخ المعاصر . فخلافنا مع الثورة الإيراينة ليس خلافا حول صدقها فى توجهها من أجل مصلحة العامة ، بل حول صحة هذا التوجه من منظور حضارى .

وكنموذج لصدق التوجه من أجل مصلحة عامة المسلمين نتناول تجربة إسلمة البنوك . فقد كان أول قرار أصدرته الحكومة الإيرانية هو قرار الرئيس بنى صدر فى عام ١٩٧٩ بتأميم كل البنوك ، وفى مارس ١٩٨٠ تم دمج تلك البنوك فى مجموعتين هما البنوك التجارية والبنوك الملية (نسبة إلى ملة أى أمة باللغة الفارسية) . وضمت البنوك الملية أكبر البنوك الإيرانية مثل بنك عمران ، وبنك طهران ، وبنك داريوس ، وبنك فارهانجيان . كما تكونت مجموعة البنوك التجارية

من البنوك التى كانت تتعامل أصلا فى التجارة مثل بنك ميلى ، وبنك صادرات ، وبنك تجارات . وبجانب هاتين المجموعتين أنشئت أربعة بنوك متخصصة هى البنك العقارى ، وبنك التنمية الزراعية ، وبنك التعدين ، وبنك رعاية العمال . وظلت هذه البنوك تعمل وفق النظام السائد ، وبنفس الفوائد التى كانت تتقاضاها مع الاستبدال لكلمة فائدة بكلمتى خدمات إدارية ، ولذا فإن التغيير فى هذا الجانب كان تغييرا شكليا إلا ان قرار التأميم كان يعكس توجها سياسيا واقتصاديا إسلاميا محددا . وقد يفيد أن نشير هنا إلى أن لجنة الدكتور الترابى لإعادة النظر فى القوانين حتى تتماشى مع الشريعة الإسلامية قد قالت بعدم « إسلامية » قوانين تأميم البنوك فى السودان لأن التأميم ضد حرمة ملكية المال التى قال بها الإسلام . وإيران هذه هى واحدة من الدول النموذجية التى يباهى بها الإسلاميون

بيد أن التجربة الإيرانية لم تقف عند قرارات الرئيس بنى صدر فى عام ١٩٨٠ إذ إن الحكومة تقدمت فى عام ١٩٨١ إلى المجلس (البرلمان) بمشروع قانون لأسلمة البنوك . واستمر النقاش فى ذلك القانون على مدى عامين حتى أجيز فى أغسطس ١٩٨٣ ، إلا أن تطبيقه لم يبدأ إلا بعد قرابة العام فى عيد النيروز لسنة ١٣٦٣ فارسية الموافق ٢١/٣/١٩٨٤ . ومنذ ذلك التاريخ بدأت البنوك المؤممة تعمل بنظام المرابحة والمضاربة ، ولا تقبل ودائع بفائدة كما تمنح قروضا بلا فائدة ، خاصة فى المصارف المتخصصة مثل بنك رعاية العمال (قروضا حسنة) .

وقد قرر المجلس أيضا تدريب ٢٠,٠٠٠ من عمال المصارف على النظام الجديد فى الفترة الانتقالية . ولا يملك المرء إلا أن يشيد بالجدية التى عولج بها الأمر حيث خضعت قضية الأسلمة لنقاش دام عامين ، وحددت فترة انتقالية لتطبيقها ، ودرب العاملون على مناهج عملها ، نقول هذا وفى الذهن كيف قرر مشرعو "الصحوة" فى السودان أسلمة البنوك بقرار فورى لم يخضع لدراسة ولم يصدر من رجال يملكون بضاعة الاجتهاد فى الفقه ، أو يلمون بأبجديات الاقتصاد . ومع هذا فقد هرع الفقهاء يباركون ذلك القرار ، وهم نفس الفقهاء الذين قرروا فى عام ١٩٧٨ التدرج فى تطبيق ما أسموه بالنظام المصرفى اللاربوى . وقد حملهم هذا الفهم يومذاك على أن يقصروا موضوع تحريم الربا على القروض الاستهلاكية (مشروع قانون القروض الاستهلاكية والتعاونية لسنة ١٩٧٨) وعلى معاملات الأفراد (مشروع قانون حظر المعاملات الربوية بين الأفراد لسنة ١٩٧٨) وقد جاء فى أسبابهم لقصر الحظر على هذه المعاملات أن التدرج تقتضيه الرغبة فى المحافظة على « نظام العلاقات الاقتصادية والمالية من الاضطراب » . إذن فقد كان واضحا للفقهاء العلماء أن مثل هذه القرارات تتطلب قدرا من التملى والحذر قبل إصدارها .... وأن التطبيق الفورى لأسلمة البنوك ، حسب تعريفهم للأسلمة ، يقود إلى اضطراب فى العلاقات الاقتصادية والمالية . ولكن ما أن قرر "الإمام" النميرى التطبيق الفورى للأسلمة ، دون مشورتهم ، بل وبناء على اجتهاد فتية قاصرين ، حتى اندفع نفس الفقهاء وكبار المجتهدة يهنئون ويباركون ويصفون

الرجال الذين وقفوا يرددون ما ردده نفس الفقهاء من محاذير فى عام ١٩٧٨ بالكفر ومناهضة شرع الله . فإن لم يكن هذا هو الفقدان الكامل للشجاعة الأدبية والأمانة الفكرية فماذا يكون ؟

ونعود إلى التجربة الإيرانية لنقول بأن الذى نريد الوقوف عنده ، بصورة خاصة ليس هو الاسلوب الذى انتهج فى تطبيق أسلمة البنوك وإنما الإطار السياسى والفكرى الذى تمت فيه الأسلمة ، فانطلاقا من عقيدتها فى الاستقلال الكامل عن العالم الغربى "الشيطانى" سعت إيران أول ماسعت إلى استخدام كل ماتملك لسداد ديونها الخارجية حتى لا تقع فى ربقة هذا النظام "الشيطانى" . فقيام النظام المصرفى الإسلامى الصحيح ، حسب فهمهم لمثل هذا النظام (وهو نفس الفهم الذى يحمله "صحويو" السودان) ، يقتضى أول مايقتضى قطع الحبل السُّرى مع النظام العالمى "الشيطانى" . فلئن لم يحدث هذا وجدت المصارف الإسلامية نفسها فى تناقض غريب لا تملك تجاوزه إلا بالتخايل وخداع النفس . وقد أصبحت إيران اليوم هى أقل دول العالم الثالث مديونية بالنسبة إلى الرأس من السكان . كما اتجه النظام المصرفى الإيرانى إلى توجيه الجانب الأكبر من القروض نحو المشروعات الإنتاجية والخدمية مثل الزراعة ، ورعاية العمال والإسكان لذوى الدخل المحدود دون أن يطالبهم بفائدة غير رسوم الخدمات الإدارية ، أو بضمانات غير قدراتهم الذاتية . كما أنشأت المصارف الإيرانية لجانا للتدقيق فى مشروعات الخدمات ، لدراسة هذه المشروعات لا من ناحية ربحيتها ولكن من ناحية جدواها للناس . ولاشك فى أن هذه المصارف قد فقدت قدرتها الأدائية كأجهزة للتحكم فى انسياب النقود لأنها لم تعد تتحكم فى سعر الفائدة ، أو تصدر السندات ، أو تكيف السوق المالية بالقرارات التى تصدرها . إلا أنها من الجانب الآخر ، أصبحت وسائل لأداء دور اجتماعى يتفق مع فلسفة متكاملة بصرف النظر عن رأينا فى هذه الفلسفة . ولاشك أيضا فى أن هذه السياسات قد تعثرت كثيرا عقب اشتعال الحرب بين إيران والعراق حيث وجه الجزء الكبير من المال العزيز نحو حرب لا تفيد الإسلام فى شىء .

فلو كان "إسلاميو" السودان صادقين فى دعواهم لبناء مجتمع إسلامى عادل لنادوا بتطبيق نظامهم المصرفى "الإسلامى" المزعوم هذا بالصورة التى يذهب معها إلى بيت المال ليفيد منه الفقراء والمساكين ، وينتفع منه السائل والمحروم لا إلى جيوب قلة من الأثرياء يزدادون ثراء مع كل مضاربة ، ويتكدس المال "الحلال" فى جيوبهم مع كل مرابحة ... فالأرباح التى تعود من إعفاءات الضرائب كانت أحق أن تذهب لدعم البنك الزراعى (وهو بنك غير ربوى) لكيما تساعد فى توسيع نشاطه قليلا حتى لا يكون بين المسلمين من يموت بالمخمصة ، وقد شهدناهم يموتون بعشرات الآلاف قبل أن يهب لنجدتهم الكاثوليك واللوثريون ... والأموال التى تدرها المضاربة والمرابحة كان أجدر بها أن تذهب إلى الخزينة العامة لتوفر بها الدواء للمريض ، والمدرسة لطالب العلم ، ولكن "إسلاميى" الصحوة ماعناهم

من الإسلام إلا رسومه ، وما أرادوا بمؤسساته المزعومة إلا بناء قواعد اقتصادية لأشخاص بعينهم هم منهم وإليهم . وقد بلغ الاستغلال حدا مرعبا عندما تقدم نفر من "الإسلاميين" بطلب إلى ديوان النائب العام يطلبون فيه منح كل الامتيازات والإعفاءات التى منحت لبنك فيصل لشركة للتأمين "الإسلامى" ، ويشير الطلب إلى أن هؤلاء "الإسلاميين" الذين لا يبغون بمشروعاتهم إلا وجه الله يملكون قرابة التسعين بالمائة من أسهم الشركة وكان تبريرهم الوحيد لطلب الإعفاءات هو أن بنك فيصل الإسلامى يملك عشرة بالمائة من أسهم تلك الشركة . وبعبارة أخرى أراد هؤلاء "الأطهار" استغلال امتياز معين منحته الدولة لمؤسسة بعينها تكريما لما تحمله من اسم ، وتكريما لصاحبها ، وظنا بأنها ستعين بمثل هذه الامتيازات على إغراء أخوتنا الموسرين للإسهام فى بناء السودان ، ولاعتبارات سياسية ودينية أخرى تعلو على الدرهم والدينار .. نعم أراد الدعاة "الأطهار" استغلال هذا الاسم لكسب ذاتى ، فأين الإسلام فى هذا ؟ ولولا أن قيض الله لنا رجلا مثل الأخ الكريم عمر المرضى الذى أثار الاعتراضات التى ذكرنا لما أعيد تقديم الطلب بالصورة التى أصبح فيها البنك هو المساهم الأكبر بتلك الشركة ولهذا منحت الشركة الامتيازات . أو هناك من يحاجنا بعد هذا فى القول بأن أهداف هؤلاء لم تكن هى الإسلام الذى يقول رسوله الكريم مامعناه : « لا تَزَلّ قدما عبد حتى يسأل عن أربع ، منها ماله من أين أكتسبه وفيم أنفقه » ، وإنما كانت هى الثراء الحرام "الحلال" . وما كل هذا من إسلام محمد (ص) فى شىء .... ولا هو من إسلام عمر الذى أبى الدنيا وأبته فى شىء ... ولا هو من إسلام عثمان الذى وهب كل ماله لتجهيز جيش العسرة فى شىء .... فأهداف هؤلاء ووسائلهم أقرب إلى أهداف ووسائل كاتب السوء مروان بن الحكم .... وأمير السوء معاوية بن أبى سفيان الذى ابتدع شراء الضمائر بما أسماه رزق البيعة .

ومع كل هذا التلبيس لم يَسْتَحِ هؤلاء المجتهدة والفقهاء وكسبة رزق البيعة من القول بأن كل صادق تدفعه حميته للدين أو حتى يدفعه إدراكه لما تقود إليه السياسات المالية المنسوبة كذبا للإسلام لمعارضة هذه السياسات إنما هو مناهض للدين ، أو عابد للطاغوت . فعندما يثير محافظ بنك السودان أو وزير المالية أو وزير الدولة للمالية موضوع المخاطر التى سيتعرض لها السودان ، بوضعه المالى المهزوز نتيجة لتطبيق السياسات الإسلامية المزعومة يتهمون جميعا بأنهم من دعاة التغريب العاجزين عن الخلاص من هوى الغرب . وقد وقع هذا بالفعل فى منتصف عام ١٩٨٤ عندما تحدث هؤلاء المسئولون عن انعكاسات هذه القرارات على علاقات السودان بالمصارف الأوربية والأمريكية ، وعلاقاته بصندوق النقد الدولى ، بل وعلاقاته بالصناديق العربية الرسمية . وفى نفس الوقت كان فقهاء "الصحوة" يعلمون علم اليقين أن كبريات المصارف الإسلامية تضع ثروتها فى مصارف "الطاغوت" بسويسرا وأمريكا وتتقاضى عليها فائدة ربوية تبررها بأنها : محظور أباحته الضرورة ، والضرورات تبيح المحظورات . ويتساءل المرء عن هذه

الضرورات التى أباحت المحظور لكبريات المصارف الإسلامية ، ولم تبحه لمحافظ بنك السودان القابض على الجمر ، فقضيته ليست هى قضية ربح يكتنزه وإنما هى الحصول على دنانير محدودة ليوفر بها الغذاء والدواء والنار للمسلم الذى يجوع ويضحى . ويدعى فقهاء آخرون للقول بأن أخذ الربا من هذه المصارف أمر توجبه مصلحة الإسلام لأن بقاء هذا المال فى يد أعداء الإسلام قد يعنى توجيهه ضد مصلحة المسلمين ، وهذه علم الله هى شريعة من هادوا لا شرع الله وسنة محمد ، فشرع الله يقول : « الذين يأكلون الربا لايقومون إلا كما يقوم الذى يَتَخَبَّطُه الشيطان من المس » (البقرة ٢٧٥) دون تمييز لعنصر أو لون أو جنس . أما شريعة من هادوا فتقول فى التلمود « لا تقرض أخاك الإسرائيلى بربا أما غير الإسرائيلى فخذ منه الربا ماشئت لكى يبارك لك الرب إلهك فى كل ماتمد إليه يدك » فإخوتنا "الفقهاء" إنما يتوسلون ، بمثل فتاواهم هذه ، إلى مباركة رب اليهود لا إلى "ربهم" الذى يمحق الربا من أى مكان جاء ، ويربى الصدقات إلى أى مستحق اتجهت .

تجزئة شرع الله والقصور الفكرى والأخلاقى

بيد أن المراوغة والتناقض لم يقفا عند هذا الحد ، فالذى صنعه "الإمام" وأيده عليه "الإسلاميون" حول جدولة الديون الأجنبية يكشف عن مدى النفاق الفكرى الذى يتسم به سلوك هؤلاء الرجال فعقب صدور القوانين التى تحرم المعاملات الربوية بلا استثناء (قانون المعاملات المدنية لسنة ١٩٨٤ وقانون الإجراءات المدنية لسنة ١٩٨٣) لجأ محافظ بنك السودان السيد فاروق المقبول ونائبه السيد مهدى الفكى لاستثناء الديون الأجنبية من هذا النص لما فى ذلك من انعكاسات على وضع السودان المالى فى ظل أزمته المستعصية . وقد أبى "الإمام" واستكبر بعد أن استمع إلى رأى مستشاريه فى قصر الرئاسة والذين لم يفد إلحاف وكيل ديوان النائب العام الأستاذ الأقرع والمستشار القانوني لبنك السودان الأستاذ يوسف عبد الرحمن ومستشار بعض المصارف الدائنة الأستاذ محمود حاج الشيخ فى إثنائهم عن رأيهم المتشدد حول فائدة الديون ، خارجية كانت أم داخلية . وكان الأمر المطروح يومذاك هو إعادة جدولة ديون السودان حسبما اتفق عليه فى "نادى باريس" إن كان للسودان أن يلج سوق المال العالمية من جديد باحثا عن مايعينه على ابتياع الغذاء والدواء والوقود .

فما كان من محافظ البنك ومساعديه وبجانبهم المستشار القانونى للمصارف الدائنة الأستاذ محمد حاج الشيخ إلا أن هرعوا إلى النائب العام الأستاذ الرشيد الطاهر يستنجدون به فأحال الأمر إلى مجلس الإفتاء الشرعى الذى كان مقرره قطبا من أقطاب الإخوان المسلمين هو الأستاذ الحافظ الشيخ الزاكى . فما الذى أفتى به المجلس ؟ كتب رئيس مجلس الإفتاء فى السادس والعشرين من مارس ١٩٨٤ مذكرة ضافية (مذكرة دن ع / أب/ أش/ ٢) مهرها رئيس المجلس الأستاذ سيد أحمد العوض بتوقيعه . قال مفتى الديار :

« إن الله سبحانه وتعالى حرم الربا تحريما قطعيا وجعله من الكبائر وأعلن الحرب على آكليه كما لعن رسول الله (ص) آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه . وقد أجمع العلماء على أن كل قرض جر منفعة فهو ربا . فالفائدة التى يأخذها المقرض أو يعطيها المقترض ربا محرم بإجماع المسلمين » وتأسيسا على هذا الحكم العام ذهب مجلس الإفتاء إلى أن إحلال الربا أو إعطاءه لا يكون إلا للضرورة والتى هى حالة من الخطر والمشقة مما يقود إلى ضرر بليغ بالنفس أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال ، وهو أمر يقرره فى حالة الدولة ولى الأمر ، على أن تكون هذه الضرورة قائمة فعلاً وملحة .

ويكاد القارىء يظن بأن مجلس الإفتاء سيذهب إلى القول بأن هناك ضرراً يهدد الأنفس والأموال والثمرات يباح معه المحظور خاصة وقد كان السودان على أبواب مجاعة ، نقول هذا بمنطقهم لا بمنطقنا . إلا أن مجلس الإفتاء قد مضى يقول إنه ليست هناك ضرورة قائمة ملحة ، إذ فى مقدور الدولة أن تدفع الضرر وتتجنب إعادة الجدولة ، وهكذا دخل الفقهاء فى ميدان وعر هو ميدان السياسة والاقتصاد . وجاءوا فى هذا الشأن برأى يضحك الثواكل . رأى الفقهاء بنصه هو · « أن تطلب الدولة من الدائنين الإمهال . فإذا تعذر فعليها أن تسعى لدى الدول الإسلامية والعربية والصديقة للحصول على قرض بدون فائدة ، وأن تعمل على بيع كل مايمكن أن يستغنى عنه من ممتلكات الدولة . فإذا لم يف ذلك فينبغى أن تتجه الدولة إلى استنفار الشعب للمشاركة ، وذلك بإصدار السندات أو الاقتراض من المواطنين القادرين والمؤسسات الوطنية وغير ذلك من الوسائل الممكنة . مالم تتخذ الدولة الوسائل المقترحة فإنها لن تكون قد بلغت مرحلة الضرورة التى تبيح جدولة الفائدة المحرمة » .

وعَلَّ القارىء يرى ماعنيناه ، فى أكثر من موقع من هذا الكتاب ، بمحدودية السقف العقلى للفقهاء . فمجلس الإفتاء يقترح . كعلاج للازمة ، أن يطلب السودان إمهال الدائنين وكأن الإمهال هذا يلغى الفوائد الربوية التى حرمها الله . وواقع الأمر أن الامهال لا يؤدى إلا إلى مضاعفة الفائدة . ومجلس الإفتاء يقدح الذهن مجتهدا الرأى ويقول إن تعذر الإمهال فلتحاول الدولة إقناع الدائنين بعدم المطالبة بالفوائد ، وكأن محافظ بنك السودان فى حاجة إلى فتوى فقهية ليتجاوز الفائدة إن كان فى مقدوره أن يصنع هذا . والذى يريده مجلس الافتاء من محافظ بنك السودان أن يصنع هو ماعجزت عنه المكسيك ، وماعجزت عنه البرازيل ، وعجزت عنه الارجنتين ، وكل هذه الدول أكثر قرباً لكبرى الدول الدائنة . (مجموع ديون هذه الدول الثلاث يقارب ٣٠٠ بليون دولار ، ثمانون بالمائة منها ديون مستحقة لكبريات البنوك الأمريكية) وهذه الدول أهم مركزا لدى الدولة الدائنة (أمريكا) ليس فقط لحجم مديونيتها لدى مصارف هذه الدولة وإنما أيضا لحجم الاستثمارات الأمريكية فيها بجانب أهميتها الاستراتيجية . وأكاد أوقن بأن مجلس الإفتاء هذا لم يكلف نفسه ، وهو يصدر فتواه تلك ، بأن يطلع على قضية الديون العالمية : أسبابها ، حجمها ، ماقامت به الدول المدينة بشأنها فى مؤتمرات توالت فى

أروشا ، وبلغراد ، ونيودلهى ، وواشنطن ، ونيويورك . ولو فعل لاستحيا من أن ينسب لنفسه هذا الرأى الفسل .

ثم ماذا بعد ؟ قال المجلس بأن على الدولة إن أعياها إقناع المصارف الربوية أن تلجأ إلى الدول الإسلامية والعربية والصديقة لتمنح السودان قرضا بلا فائدة . والافتراض هنا أن هذا القرض ليس هو لسداد دين ربوى ـ وإلا لما أصبح هناك معنى للفتوى ـ وأنما هو بديل لما كانت ستوفره لنا هذه المصارف الربوية إن قمنا بسداد ما لها علينا من ديون .. وبعبارة أخرى أراد منا المجلس أن نقول : « فلتذهب هذه المصارف الربوية إلى الجحيم فنحن أغنياء بإخوتنا فى الله » . وليس فى هذا الرأى غرابة فقد قال به كثير من قادة دول العالم الثالث إلا أنهم قالوا به فى إطار فهم متكامل لقضية الديون وارتباطها بشروط التجارة الدولية المجحفة . وكانت دعوتهم تلك دعوة لتحالف الفقراء على اختلاف مللهم .. وقد تصدر القائلين بهذا الرأى الهندوك والملاحدة ومن يسميهم "الإسلاميون" بأعداء الإسلام ، فالإضراب عن الديون وفوائدها رأى قال به نيريرى فى خطاب له فى كامبردج فى عام ١٩٨٤ ، وقال به كاسترو فى عام ١٩٨٣ ، ونادى به آلان جارسيا فى بيرو ، وذهب مذهبهم فيه ـ بدرجة أقل عنفا ـ راجيف غاندى فى الهند فى إطار حديثه عن أزمة الديون فى قمة دول عدم الانحياز . ومع هذا فقد حملهم الإدراك الواعى للواقع العالمى على ألا يجنح واحد منهم لاتخاذ قرار كهذا بمفرده ، لأن فيه تهلكته ومن معه . ولهذا نادى آلان جارسيا ، وأيده كاسترو ، بألا تدفع الدولة المدينة ـ فى سدادها للديون ـ أكثر من نسبة مئوية محدودة من عائد صادرها والا استغرق سداد الديون كل ذلك العائد بصورة لا تكون معها تنمية ولا خدمات . كما قبل نيريرى الحوار مع صندوق النقد ـ وصندوق النقد عند المعلم جوليوس نيريرى رجس من عمل الشيطان ـ ثم انتقل برأيه حول الديون إلى مؤتمر القمة الاقتصادى الأفريقى فى أديس أبابا (يوليو ١٩٨٥) وراضياً ، فى النهاية ، بالحد الأدنى الذى اجتمعت عليه القارة .

ولاشك فى أن الذى يصدر مثل هذا الحكم حول الامتناع عن سداد الديون الأجنبية عليه أن يعرف ماهى انعكاسات قرار كهذا على التعاون مع الدول التى تنتمى لها هذه المصارف .... وأن يعرف حجم احتياجات السودان للاستدانة ، لا للإنفاق البذخى بل لتوفير الضرورى من الغذاء ، والدواء ، وقطع الغيار ، والسلع الرأسمالية للتنمية . كما عليه أن يلم بطبيعة العلاقة المالية بين السودان والدول الإسلامية والعربية ، وأن يكون واضح الذهن حول مايعنيه تعبير الدول الصديقة التى لا هى عربية ولا إسلامية ولا غربية ، فما نخال مجلس الإفتاء يريد منا مثلا أن نتجه إلى الدول الصديقة فى الشرق . لا لأنها ، كما نرى ، لا تملك أن تفى باحتياجات السودان وعلى رأسها الغذاء لطبيعة وضعها الراهن وإنما لأن إخوتنا الفقهاء الذين أصدروا حكما بالإعدام السياسى على "مشارقة" السودان هم أقل الناس جدارة بالحديث عن التعاون مع "مشارقة" بوخارست وبكين فهذه هى الدول

الصديقة آنذاك والتى هى لا عربية ولا إسلامية ولا غربية . وكم هو قمين بهذا المجلس أن يتفقه فيما يصدر الأحكام بشأنه ، ولو فعل لأدرك أن الغذاء الذى أنقذ الجوعى من الموت ، والدواء الذى أسعف المرضى من الهلاك ، فى أثيوبيا الماركسية لا فى السودان المسلم ، قد جاء من الغرب الذى يملك وحده ، بما يتوفر له من فوائض ، أن يفى بهذه الاحتياجات . ولهذا ترك السودان المسلم اللوثريين والكاثوليك يجوبون فى فيافيه ، كما سمحت أثيوبيا الماركسية لمنظمات الغوث الكندى والأمريكى أن تجوب فى هضابها ونجادها . فالدول العربية والدول الإسلامية والدول الصديقة قد أسهمت إسهاما لا ينكر فى تنمية السودان ، إلا أن حجم التدفق المالى ونوع العون بل المنح السلعية التى يحتاج إليها السودان لإنقاذه من الهلاك لا تستطيعه إلا دول "الربا والطاغوت" هذه ، بحكم تطورها الصناعى ، وبحكم فوائضها المالية والسلعية ، وبحكم نظامها الاقتصادى الذى لا يتنفس إلا بتوسيع رقعة السوق .

ومن جانب آخر فإن المرء ليخال أن الفقهاء المفتين الذين يترجون دولة السودان ان تستنجد بالإخوة العرب والمسلمين لم يكلفوا أنفسهم بالتعرف على مناهج المصارف العربية والإسلامية والتجارية التى يتعامل معها السودان . فمن بين المصارف التى تطالب بأسترداد ديونها كاملة غير منقوصة بأصولها وفوائدها بنوك عربية وإسلامية مثل اليوباف ، وبنك الخليج العالمى ، وبنك الاعتماد .

إن الذى يتحدث عنه محافظ بنك السودان أمر يتجاوز توزيع البطاطين وإنشاء المستوصفات على أيدى فاعلى الخير وهيئات الدعوة ، فمحافظ بنك السودان المركزى تهجسه مئات الملايين التى يحتاج إليها لإعادة تعمير المصانع والمزارع ، وتشغيل مولدات الطاقة ، وإعادة الحياة إلى شبكات الاتصال اللاسلكى ، وتوفير المعدات للمعامل والمدارس ومراكز البحوث العلمية ثم قبل كل هذا توفير الغذاء الذى يحتاج إليه الجائع والدواء الذى يحتاج إليه السقيم ، وكل هذا لن يأتى إلا أن توفر له المال الداخلى ، وتوفر له المال الخارجى الذى يسميه أهل لبنان بالقطع النادر . أو نفترى على الله الكذب إن قلنا إن بنك السودان واقتصاديى السودان يعيشون فى عالم لا يعيش فيه هؤلاء الفقهاء المجتهدون ؟

وبعد فما الذى يملك أن يصنعه السودان ، فى عرف مجلس الإفتاء ، إن أعيته الحيل مع الأصدقاء بعربهم ومسلميهم ؟ يقول مجلس الإفتاء بأستنفار الشعب « بإصدار السندات والاقتراض من المواطنين القادرين والمؤسسات الوطنية وغير ذلك من الوسائل الممكنة » لتتجاوز بذلك ضائقتها المالية . ولسنا بحاجة إلى أن نعدد احتياجات دولة السودان وأهل السودان التى يسعى بنك السودان للوفاء بها والتى تستغرق أضعاف حصيلة الصادر السودانى أى أننا نتحدث عن مئات الملايين من الدولارات ومئات الملايين من الدولارات هى بعض بلايين من الجنيهات السودانية يريد مجلس الإفتاء من الدولة أن نجمعها من القادرين

والمؤسسات الوطنية . ولو كان ذلك المجلس الموقر يعرف أن هناك شيئا يسمى الاستدانة الداخلية بلغ حجمها مايزيد على الثلاثة بلايين من الجنيهات السودانية فى نفس الأيام التى كان ذلك المجلس الموقر يصدر فيها فتواه ، لأدرك مدى الهذر فى هذه الفتوى . والاستدانة الداخلية التى نشير إليها هى حجم مديونية الدولة لبنك السودان المركزى . ولا ريب فى أن الدولة التى تملك القدرة على أن تعبىء مثل هذه الموارد من القادرين وفاعلى الخير بإصدار السندات ، والادخار الإجبارى ليست ، بحال ، هى الدولة التى تصل مديونيتها الداخلية من النظام المصرفى إلى مثل هذه الارقام المرعبة .

هذا ماكان من أمر القصور الفكرى ، إلا أن ذلك القصور الفكرى قد تبعه قصور أخلاقى . فبالرغم من تلك الفتوى الجازمة والتى ارتكزت على أن ماجاءت به من رأى هو تعبير عن "إجماع المسلمين" ذهب "الإمام" النميرى الذى أسماه الإخوان "بحامى البيضة" إلى أنه لا مهرب لمامه من تجاوز "شرع الله" . ولا شك فى أن "الإمام" قد توصل إلى ذلك الحكم بحسه السياسى ، وكأى سياسى فهو أشد إدراكا لمقاتله من فقهائه ومفتيه . فما الذى صنع "الإمام" عندما جوبه بالأرقام المصفعة ؟ أصدر "الإمام" النميرى أمراً مؤقتاً فى مطلع أبريل ١٩٨٤ باسم (قانون بالتصديق على تعديل إتفاقية التمويل بين جمهورية السودان الديمقراطية وبنك السودان وبين بعض البنوك التجارية وبنك سيتى كورب العالمى لسنة ١٩٨٤) . وتضمن ذلك الأمر المؤقت مصادقة على اتفاقية إعادة التمويل حسب جدول مرفق يتضمن الفوائد الواجبة السداد ابتداء من شهر أبريل ١٩٨٤ حتى يناير ١٩٨٥ . وبالرغم من أن حجم الديون لهذه البنوك (أى الديون الخاضعة لإعادة الجدولة) كان قد بلغ ٥٥٠ مليون دولار أمريكى حتى يوم ٣٠ سبتمبر ١٩٨٠ فإن العجز عن السداد وتفاقم الفوائد قفز بهذا الدين إلى مبلغ ٧٦٦ مليون دولار فى شهر أبريل ١٩٨٥ وهو تاريخ نهاية فترة السماح التى وافقت عليها البنوك .

وكان أخطر النصوص فى ذلك الجدول النص الأخير الذى يقول بأن « كل بنود وشروط اتفاقية إعادة التمويل وكل تعديلات لها بما فى ذلك هذا التعديل ، ودون اقتصار عليه ، قانونية وصحيحة وملزمة لكل من الجمهورية والضامن بالرغم من ورود أى نص مخالف فى أى قانون سارى المفعول فى الوقت الحاضر » وهكذا ، وبجرة قلم ، ألغى الإمام أحكام قوانينه المنسوبة للشريعة الإسلامية ، وأحل ماحرمه الله حسب ماقالت فتوى مجلس إفتائه ... وبالرغم من هذا صمت مستشاروه الشرعيون فى القصر ، وصمت مجلس الإفتاء ، وصمت الفقهاء الذين كانوا يزلزلون المنابر متهددين أعداء الدين فى وزارة المالية وبنك السودان .

وليت الأمر وقف عند هذا الحد ! فعند عرض هذا الأمر المؤقت على مجلس الشعب فى جلسته رقم ٦٣ يوم الإثنين ٢٨ مايو ١٩٨٤ استمع المجلس ، فى ذلك

الاجتماع ، إلى تقرير مقتضب من رئيس لجنة الاقتصاد والخطة والموازنة السيد محمود أحمد جحا قدم فيه الأمر المؤقت فى كلمات بلغ عددها ١٩٨ كلمة لم ترد فيها كلمة الربا مرة واحدة . وكانت كل مآخذ رئيس اللجنة على الأمر المؤقت هى أن معظم هذه القروض قد استخدمت لاستيراد سلع استهلاكية . وهذا ، بالطبع ، أمر لا شأن له بأهداف الأمر المؤقت والتى هى إجازة دفع الفوائد الربوية للبنوك الأجنبية وتعطيل القوانين "الإسلامية" التى تحرم الربا دون استثناء . وما دفع "الإمام" لإصدار هذا الأمر المؤقت إلا أن تلك القوانين لم تترك منفذا أو ذريعة لأحد يتجاوز بها قطعية تحريم الفوائد . وزاد الأمر ضغثا على إباله فتوى مجلس الافتاء الجازمة . فالقانون المقدم امام المجلس ، اذن ، قانون قصد منه تعطيل ما أسماه "الإسلاميون" بأحكام الشرع القطعية ، ومضى رئيس اللجنة للقول ـ دون أن يفصح ـ بأن هناك "عدداً من الأسئلة لم تتمكن اللجنة من الحصول على إجابة عنها" ناعياً على محافظ بنك السودان عدم حضوره شخصياً لاجتماعات اللجنة بالرغم من أن المحافظ قد أوفد نيابة عنه رئيس الإدارة القانونية ومدير إدارة الجدولة بالبنك للمشاركة فى جلسات اللجنة .

ولم ترق تلك المراوغة لرئيس مجلس الشعب السيد عز الدين السيد . فانبرى ـ فى حديث لا تخلو لهجته من العنف ـ للقول بأن واجب اللجنة هو تقديم رأيها فى الموضوع المطروح أمام المجلس بصرف النظر عمن حضر اجتماعاتها ومن لم يحضره من خارج المجلس ، وأردف رئيس المجلس القول بأنه إن كان هناك تساؤل فلتطرحه اللجنة أمام المجلس لأن هذا الموضوع هام .. وليس أمام المجلس إلا واحد من خيارين ! قبول القانون أو رفضه . كما دعا رئيس المجلس رائد مجلس الشعب ، بوصفه ممثل الحكومة ، للدفاع عن القانون . ورائد مجلس الشعب قطب إخوانى هو الأستاذ على عثمان محمد طه زعيم المعارضة الإخوانى فى برلمان السودان الحالى . فما الذى صنعه "الإسلاميون" أقطابا وتابعين بإحسان ؟ هل وقفوا يتهمون صاحب هذا القانون فى مجلس هم أعضاؤه وأصحاب حق فى التعبير عن رأيهم من منابره كما اتهموا رجال المالية وبنك السودان بتعطيل شرع الله من منابر المساجد ؟ أم هل وقف واحد منهم ليعيد للأذهان فتوى مجلس الإفتاء ـ ومقرره واحد منهم ـ وهى تلك الفتوى التى قالت بتحريم الفوائد على الديون محلية كانت ، أم أجنبية ؟ لم يفعلوا هذا ولا ذاك .

وقف رائد المجلس القطب الإخوانى ، وزعيم المعارضة "الإسلامية" فى برلمان السودان الحالى ليقول بلسان الدهريين من "عبدة الطاغوت" بأن الموضوع المطروح للنقاش هو اتفاق على جدولة ديون مستحقة لطرف ثالث بصرف النظر عن أوجه صرفها . فموضوع التصرف فى الديون أمر يخضع للمحاسبة الداخلية بين المجلس والجهاز التنفيذى . ثم أضاف مثنياً على جهود مجلس الشعب "المقدرة" فى محاولة تبيان ومعرفة مسار استثمار القروض الأجنبية بالسودان كما عزا إنشاء إدارة كاملة ومتخصصة فى بنك السودان للقروض الأجنبية إلى « تركيز مجلس الشعب واهتمامه بمجال الاستثمار » علماً بأن هذه الإدارة يعود تاريخ إنشائها إلى

عام ١٩٧٩ عندما أثار الدائنون فى اجتماعات نادى باريس قضية حصر الديون الخارجية مما حدا بوزير المالية بدر الدين سليمان لتعيين مورقان قرينفيلد مستشارا له فى هذا الشأن .

ودعنا نترك مثل هذه المبالغات والمغالطات لنأتى إلى لب الموضوع . ختم الرائد الذى لا يكذب أهله حديثه بالقول بأن « هذه الجدولة ملزمة لحكومة السودان وقد تم الاتفاق عليها بواسطة الجهات المختصة باعتبارها الصورة المثلى أو الممكنة لسداد ماعلينا من ديون » ثم طلب ، من بعد ، أن يناقش المجلس الأمر المؤقت بهدف إجازته ، والسيد الرائد القطب الإخوانى كان يعرف ، حق المعرفة ، قانونى سنة ١٩٨٣ و ١٩٨٤ اللذين يحرمان الربا ... وكان يعرف ـ أو يفترض أن يعرف ـ فتوى مجلس الافتاء التى تقول بحرمة الفائدة على الديون الخارجية ... وكان يعرف الاتهامات الغليظة التى كان يوجهها "الإسلاميون" ضد المسئولين فى وزارة المالية وبنك السودان بإعاقة شرع الله . وبالرغم من هذا آثر التجاوز لشرع الله هذا لا لأن وحياً قد نزل ليبدل آيات الله ، كما فهموها وأرادوا قسر العباد على فهمها ، وإنما لأن رئيس مجلس الشعب قد خاطبهم بأسلوب أقرب إلى الوعيد لكيما يختاروا بين موقفين ... والحلال بَيّن ، والحرام بَيّن ، حسب فهم كل واحد منا لما هو حلال وما هو حرام ...

وليت النفاق والمراوغة والمسخ لدين الله قد وقف عند هذا الحد . واقع الأمر أنه بالرغم من صدور الأمر المؤقت حول الديون الخارجية ، وإقرار مجلس الشعب له فقد ظلت نصوص تحريم الفائدة سارية المفعول على الديون الداخلية وكأن شرع الله يتجزأ . وكان المرء يفترض أنه بعد صدور ذلك الأمر المؤقت ستنهج الدولة "الإسلامية" نهجاً موضوعيا هادئا لمعالجة أمر الفوائد على الديون الداخلية خاصة وقد كان هناك مايشير إلى أن إلغاء فوائد الديون المستحقة للمصارف الداخلية سيقود الى انهيار كل المصارف الوطنية . بيد أن الذى شهده السودان فى هذا المجال كان خلطاً غريبا ، وتناقضا مريباً خاصة فى فترة حكم الطوارىء .

أعلنت حالة الطوارىء فى يوم ٢٩ / ٤ / ١٩٨٤ وتبع ذلك الإعلان إنشاء محاكم الطوارىء . وكان "الإمام" النميرى كثيرا مايقول لقضاته ومستشاريه عندما ينقلون إليه أنباء "غزواتهم" فى سبيل الله بقطع يد الجوعى المشردين ، وجلد النساء اللائى قادتهن الفاقة إلى المتاجرة فى الخمور المحلية ... كان يقول . « أنا عاوز الكبار » كان يقول هذا فى سادية غريبة بالرغم من أن بين هؤلاء الكبار الذين يستحقون القطع ، بموجب قوانين "الإمامة"، من هم أقرب إلى الإمام ومستشاريه من حبل الوريد . إلا أن الزبانية ، اتجهوا أول ما اتجهوا إلى رجال الأعمال . وليس كل رجال الاعمال بنسوة قيصر ، فمن بينهم الذى يكدس قوت الشعب ، والذى يتاجر برخص الاستيراد ، والذى يفسد الحاكمين ، وبدلا من البحث عن "الكبار" بين هؤلاء اتجه الزبانية إلى عملاء المصارف الوطنية المدينين لهذه المصارف . وهكذا اعتقل ، بين من اعتقل ، يحيى الروبى ، وأقسر على دفع فوائد ديونه على

البنك التجارى السودانى ، واعتقل عبد الكريم المهدى ـ وهو ذبح سمين بكل المعايير ـ ووضع فى الحبس لرفضه دفع الفوائد المستحقة على دينه لبنك الشعب معتمداً فى رفضه هذا على قوانين "الإمامة" التى تحرم الفائدة . واعتقل الشيخ صالح العبيد لأن فوائد ديونه لم تسدد وأن حسابه غير متحرك ، والدين ـ فيما نعلم ـ عقد مدنى بين المصرف وعميله ... وقضايا سداد الديون وتحريك الحسابات قضايا تعنى الطرفين المتعاقدين أكثر مما تعنى الدولة . على أن أخطر مافى تلك الحملة الشائنة ضد بعض رجال الأعمال هو أن الالتزام بشرع الله ، كما فسره "الصحويون" ، أصبح جريمة يوضع مرتكبها فى الحبس فما حبس بعض هؤلاء إلا لرفضهم سداد فوائد المصارف تطبيقاً للقانون "الصحوى" كان هذا هو التناقض الأول فى قرارات دولة الإمامة حول موضوع الفوائد على الديون الداخلية .

ومضت محاكم الطوارىء فى خلطها الجهول حتى أصدرت واحدة منها حكماً فى التاسع عشر من يوليو ١٩٨٤ على التاجر الهندى لاليت راتنلال شاه بالجلد ٩٠ جلدة ، والسجن لعشر سنوات ، والتجريد من كل أمواله . وأضيفت إلى هذه العقوبة ، عند الاستئناف ، غرامة قدرها ٨ ملايين دولار يأتى بها التاجر الهندى من خارج السودان ، فإن عجز يسجن ٢٠ عاماً أخرى . وكان الحكم الأول على يد قاض من قضاة الطوارىء هو القاضى المكاشفى ، ثم جاء تأييد ذلك الحكم ـ عند الاستئناف ـ على يد نفس القاضى المكاشفى ، أى أن المحكمة بعد إصدار حكمها فى المرحلة الابتدائية انعقدت كمحكمة للاستئناف لتؤيد حكمها وتضاعف العقوبة .

إن الذى يعنينا فى تلك القضية إنما هو الجانب المتعلق منها بأخذ الربا ، فقد اتهم التاجر الهندى بمخالفة المادة (١٠) (أ) من لائحة تنظيم التعامل بالنقد الأجنبى لسنة ١٩٧٩ والتى تحرم التعامل الداخلى فى هذا النقد ، إلا عن طريق البنوك المعتمدة والجهات الأخرى المرخص لها . كما اتهم الرجل بمخالفة قانون ترخيص الوكلاء التجاريين لسنة ١٩٧٢ والذى يمنع مزاولة الأجنبى لأى عمل تجارى إلا بعد ترخيص من السلطات المختصة . وظل المتهم ، كما تقول وثيقة الاتهام ، يمارس عمل الوكالة زهاء العشرين عاما دون ترخيص . هذا بجانب تهم أخرى تحت قانون العقوبات (الاحتيال والتزوير) وقانون الثراء الحرام .

وتأتى أهمية حكم المحكمة على المتهم بأخذ الربا فيما كان يقرضه لعملائه لأن ذلك الحكم لم يقف عند حد تعزير المتهم بالجلد والسجن والمصادرة بل سعت لأن تجعل من تقاضى الفوائد جريمة جنائية بالرغم من عدم وجود نص فى قانون العقوبات يجرم الربا ، واتكأت المحكمة ، فى حكمها هذا ، على ماتقول به المادة (٣) من قانون أصول الأحكام والذى يبيح للقاضى الحكم بالنص الثابت فى القرآن والسنة إذا لم يوجد نص فى القانون ، وأوردت المحكمة ، فى هذا الشأن، « إن أى تعامل بالربا مرخص به أو غير مرخص يعرض صاحبه للمساءلة الجنائية بنص

القانون والشرع » فالذى نتوقف عنده هنا هو تعبير المساءلة الجنائية ، وهو تعبير ذو محتوى ومفهوم خاص عند العارفين بالقانون .

ولم تقف المحكمة فى غلوائها ، عند هذا الحد بل مضت تجعل من حكمها ذلك درسا للعالمين ، فالقاضى لم تكفه إذاعة حكمه عبر الصحافة وأجهزة الراديو والتليفزيون بل أتبع هذا النشر برسالة ، مهرها بتوقيعه ، يتهدد بها محافظ بنك السودان ، وقد جوت تلك الرسالة جزءاً مما جاء فى حكم المحكمة هو على وجه التحديد : « إن المحكمة توجه إدارة بنك السودان بإلغاء كل الفوائد الربوية فى البنوك المحلية أو الأجنبية العاملة فى السودان فوراً ليواكب التوجه الإسلامى الذى تشهده البلاد ، ويمكن فى هذه الحالة العمل بالمعاملات الصحيحة والتى يقرها الشرع من المضاربة ، والمشاركة والمرابحة » حمل ذلك الوعيد محافظ بنك السودان للجوء إلى "الإمام" الذى ماكان منه إلا أن وجه القاضى بالكف عن مخاطبة الجهات الادارية فى الدولة مخاطبة مباشرة . كما كون "الإمام" لجنة برئاسة رئيس القضاء فؤاد الأمين للنظر فى أمر تعامل المصارف بالفوائد . ولم تمض بضعة أشهر حتى أصدر رئيس القضاء فى الخامس من يناير ١٩٨٥ منشوره المدنى رقم ٤٠ / ١٤٠٥ هـ وجاء فى ذلك المنشور أن تحريم الشريعة للربا وقع لانطواء الربا على مفاسد تلحق المجتمع ، وتفسد كيان الجماعة البشرية ، وتهدم التضامن ولهذا فقد نصت المادة ١١٠ من قانون الإجراءات المدنية لسنة ١٩٨٣ على ألا تحكم المحكمة بالفائدة بأى حال من الأحوال ومع هذا فقد أورد المنشور ·

أولا . وفقا للقاعدة الإجرائية العامة والتى تنص على عدم رجعية القوانين ، للمحكمة أن تحكم بالفائدة بالنسبة للقضايا التى وقعت وقائعها قبل صدور القوانين الإسلامية .

ثانيا : لا يجوز للمحكمة أن تحكم بالفائدة بالنسبة للقضايا التى وقعت وقائعها بعد صدور تلك القوانين .

ثالثا : على المحكمة أن توجه البنك بالدخول فى تسويات مع العملاء فى حالة مطالبة البنك بالفوائد عن القضايا اللاحقة لصدور القوانين الإسلامية وفى حالة عدم الاتفاق بين البنك والعميل على المحكمة تحويل الاتفاق إلى إحدى الصيغ الإسلامية المتعارف عليها .

لن تطول وقفتنا فى التعليق على ماحسبته المحكمة تبيانا لحكمة الشرع فى منع الترابى . فتحريم الربا والأغلاظ فى الحكم بشأنه لم يكن بسبب عموميات كتلك التى أوردها المنشور : إفساد كيان المجموعة ، مفاسد تلحق بالمجتمع ، وإنما كان لسبب واضح لا مجال للاختباء منه وراء العموميات ، تحريم الربا جاء لما فيه من استغلال شنيع ... استغلال الدائن لحاجة المدين . نعم لن تطول وقفتنا مع هذه المراوغة والتى يفضح أسبابها ماجاء بعدها فى ذلك المنشور متهالك المعنى والمبنى معاً .

فعندما يقول رئيس القضاء بجواز الفائدة فى المعاملات التى تمت قبل صدور القانون فكأنه يريد أن يقول إن شرع الله هذا لم يصبح نافذاً إلا بعد صدور قانون وضعى . ولو كان هذا هو الحال لتوجب على محاكم "الصحوة" ألا تحد السارق الذى سرق قبل صدور القوانين الحدية ، وهذا مالم تفعله تلك المحاكم . وألا ترجم الزانى الذى ارتكب الفاحشة قبل دخول أهل السودان فى إسلام "الصحوة" ، وهذا مالم تفعله تلك المحاكم ، بل مالم يفعله رئيس القضاء صاحب المنشور عندما ابتدع تهمة أسماها الشروع فى الزنى وحكم بموجبها على تاجر معروف فى وقائع حدثت قبل صدور القانون الحدى ... وقد شهدنا - فيما هو أقرب إلى موضوع المنشور - كيف أن محاكم الطوارىء قد أدانت التاجر الهندى وجردته من كل أمواله بموجب وقائع وقعت قبل صدور قانون العقوبات لسنة ١٩٨٣ .

ومن الجانب الآخر فإن "الإسلامى" الذى يبيح لنفسه حق تجزئة شرع الله موضوعيا (مثل تحريم الفوائد على الديون الداخلية وإجازتها بالنسبة للديون الخارجية) ، أو تاريخيا (مثل تحريم الفائدة بدءاً من تاريخ معين وتحليلها فيما قبله) من باب الرأفة والإمهال للناس حتى لا تقع عليهم وطأة تكاليف التطبيق الفورى (وهذا تعبير أوردته فى عام ١٩٧٨ لجنة الدكتور الترابى المسماة بلجنة إعادة النظر فى القوانين حتى توافق الشريعة الإسلامية) لتبرر به التدرج فى حد الشرب وحد السرقة فكيف يتأتى ، إذن ، لمن يبيح لنفسه تعطيل الحدود القطعية حتى يهيىء لتطبيقها مناخاً صالحا أن يقول بأن من ينادى بنفس الرأى حول أحكام قطعية إسلامية كافر مرجىء زنديق ؟!. وماهو الذى يجعل من سبتمبر ١٩٨٣ أو أبريل ١٩٨٤ (العامين اللذين صدرت فيهما القوانين المنسوبة للإسلام) .. ماهو الذى يجعل من هذين التاريخين التاريخ المعين لبدء تطبيق "الشرع" ولا يجعل عام ٢٠٠٠ هو ذلك التاريخ المعين إن كان هناك من يدعو للتدرج - على سبيل المثال - حتى ذلك التاريخ ، نقول هذا لكشف التهالك المنطقى عند هؤلاء المجتهدة بزعمهم .

إن شرع الله لا يتجزأ لا من الناحية التاريخية ، ولا من الناحية الموضوعية . فإن كان الذى جاء به "الصحويون" فى قوانين سبتمبر هو شرع الله حقا فإن مناهضة ذلك الشرع لم تجىء من الذين انكروا مشروعية هذه القوانين أساساً وإنما جاءت من دعاتها وحماتها ... من صاغ منهم تلك القوانين ، ومن طبقها فى المحاكم ، ومن وقف فى المنابر خطيباً يدعو لها ، ومن تهدد الناس بالجهاد إن أقدموا على المساس بها . فهؤلاء جميعا قد قبلوا التجاوز المريب لهذه الأحكام ونقول تجاوزاً مريباً لأنه جاء بمقتضى ضرورات السياسة الدهرية ، فقد قبل التجاوز صناع القانون وهم يشهدون "الإمام" يمزق هذا القانون على مرأى منهم ، وقبله الفقهاء المفتون وهم يبصرون "الإمام" يدوس على فتاواهم بازدراء غريب ، وقبله الأئمة الخطباء من بعد أن أوسعوا من أسموهم بحماة الاقتصاد الربوى سبابا وإهانة .

ثم نجيء من بعد لثالثة الأثافي في منشور رئيس القضاء (البند الثالث) ويكاد ذلك النص يلغى النص الذى سبقه . ففى الوقت الذى يحرم فيه المنشور الحكم بالفائدة إن وقعت بعد صدور القوانين (البند الثانى) ، يذهب المنشور لتوجيه البنوك بالوصول إلى تسويات مع عملائها فى حالة مطالبة البنوك بالفوائد . وفى حالة العجز عن الوصول إلى اتفاق توجه البنوك بتحويل الاتفاق إلى صيغة إسلامية مثل المضاربة والمرابحة . فإن كان حكم الفائدة فى الشرع هو التحريم فلا مجال لتسوية ، أو وساطة من محكمة . وواقع الأمر أن الذى يسعى له المنشور هو إيجاد المخارج للبنوك حتى تحل لها الفائدة بأسلوب مرآوغ ، بل وإن تربى على تلك الفائدة إذ أن عائد المرابحة والمضاربة ـ بالنسبة للبنوك ـ يفوق كثيرا عائد الفائدة . ولهذا فقد دخل فى رحاب الإسلام "الإخوانى" حتى بنك سيتى كورب الأمريكى وهو سعيد بهذا الفضل والمنة . ولعل هذا هو الذى دفعنا للوقفة القصيرة فى مقدمة هذا الموضوع ونحن نشير إلى تجافى المنشور الإشارة للحكمة الحقيقية فى تحريم الربا ألا وهى استغلال الدائن لحاجة المدين .

وحقيقة الأمر أن رئيس القضاء ما كان ليتحايل على أحكام الشرع لولا ضرورات السياسة الدهرية ، تماما كما حملت تلك الضرورات رائد مجلس الشعب لتجاوز نفس الأحكام وهو يدعو لإقرار قانون يحل الربا ، أى الفوائد على الديون الخارجية . فقد تبين لرئيس القضاء عقب الاجتماع المشهود مع الإمام النميرى أن المصارف السودانية ستفقد مبلغا قدره ٤٠٠ مليون جنيه هى جملة الفوائد المستحقة لتلك المصارف فى نهاية عام ١٩٨٤ من كافة عملائها . وقد كشف هذه المعلومة للرئيس "الإمام" محافظ بنك السودان وأضاف بأن خسارة كهذه قد تقود إلى إنهيار كل المصارف الوطنية . والمعلومة التى نحن بصددها حقيقة اقتصادية ذات ابعاد سياسية ولا شأن لها بمقولات الشرع حول الربا ، ولا بأحكام قانونى ١٩٨٣ و ١٩٨٤ الجازمة حول تعاطى الفوائد . وحتى إن افترضنا أن فى الشرع بابا يسمى باب الضرورة فإن فقهاء السودان الذين يعتد بهم النظام قد سدوا هذا الباب بموجب فتوى مجلس الإفتاء . فتوجيه رئيس القضاء الذى يتجاوز به "الشرع". وفق فهم "الإسلاميين" للشرع ، ويتجاوز به القانون ، توجيه أملته ضرورات السياسة كما حددها "الإمام" النميرى .

.. وفى الختام

هذه تجربة أخرى من تجارب العهد "الصحوى" التجربة الاقتصادية . فكما شهدنا قصور الاجتهاد فى تشريع القوانين ، وشهدنا إفلاس الفكر فى صياغة الدساتير نشهدهما أيضا فى صياغة الاقتصاد . وكما لمسنا النفاق يتجلى فى الدعوة للتعبير الحضارى عن الإسلام فى ذات الوقت الذى يتعايش فيه هؤلاء الدعاة مع أيفاع مشعوذين يقررون فى كل أمور الدين والدنيا ، ويبايعون "إماما" لا يقرر فى أموره إلا بالرقى والتمائم ومع هذا حسبوه "حامى البيضة" . لمسناه

أيضا فى الاقتصاد ، فالمؤسسات المالية التى نسبت للإسلام كانت وسائط استغلال أكثر منها أدوات تنمية وتطوير ، أو مرافق عدل وإحسان ، والكيان النظرى الاقتصادى التقليدى للإسلام ، الذى كان ينبغى أن يستنبط منه المجتهدون الأحكام التى توافق واقع عصرهم أصبح هو الشرع ، إذ عجز المجتهدة المحدثون عن تأصيله فى الواقع الذى يعيشون ، خاصة وقد وقف اجتهادهم النقلى عند أفكار فقهاء العصر العباسى ، بل وعند تعبيراتهم التى لم تعد تعنى شيئا لأهل زماننا ، وتجارب الإنسانية التى انتقلت بالإنسان من عوالم التخلف إلى مدارج الرقى بصورة لا ينكرها إلا مكابر ترفض ـ لا لتعارضها مع مبادىء الإسلام الهادية ـ إن فهمناها فهما متحررا ـ ولكن لأنها لا تعطى هؤلاء الفقهاء والمجتهدة التميز الذى يريدون . فلكيما يكون الاقتصاد إسلاميا لابد له من أن يخاطب الناس بلغة الحقة وبنت لبون باعتبارها اللغة التى يفهمها هؤلاء الفقهاء ، وكأنما كتب على أمة الإسلام أن يدبر أمرها رجال مازالوا يعيشون فى غياهب العصر الأيوبى

خاتمـة

« فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الأدنى ويقولون سيغفر لنا وإن يأتهم عرض مثله يأخذوه ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لايقولوا على الله إلا الحق ودرسوا ما فيه والدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون » (الأعراف ١٦٩)

في مطلع هذا الكتاب ألمحنا إلى أن ثمة أسبابا ثلاثة حملتنا ، في الأساس ، على الكتابة عن تجربة النميرى الإسلامية ، وأول هذه الأسباب هو محاصرة الهوس المحموم ، والتشويش العاطفى ، والإرهاب الفكرى المؤذى ، مما عايشه الناس فى آخريات عهد النميرى ، ومازالوا يعايشون بعضا من وجوهه . وظن الناس أن ذلك الهوس ، والتشويش ، والإرهاب سيبارحهم بزوال حكم الطوارىء . وثانى الأسباب هو تحليل ظاهرة "الصحوة" الإسلامية التى جاءت كرد فعل عاطفى لمشاعر الإحباط والإذلال . والعاطفة صادقة والصحوة حقيقة ، ولكن ترجمتها إلى ما هو أكثر من الرغائب الوهمية (Wishful thinhing) يقتضى إدراكا واعيا للواقع التاريخى والاجتماعى ، وقدرة خلاقة على الاجتهاد المبدع فى أحكام الدين الأصولية لا النقل القردى لأحكام الأمس ، أو اختزال المجتمع المعاصر من واقعه الموضوعى وحشره فى واقع العصر العباسى . وثالث الأسباب هو تعرية الدعوة الكاذبة المضلة بأن الذى كان يدور فى السودان إنما هو نموذج حضارى نقدمه لأمة المسلمين لكيما تقتفى أثره . وقد حرصنا على أن نبين أن حضارة الإسلام أوسع من أن يستوعبها الفقه ، وأن واقع الإنسان المعاصر أكبر من أن تحتويه

الزواجر والنواهى ، والزواجر والنواهى هى كل ماجاء به من جديد دعاة « التحضير » الإسلامى ، فى نفس الوقت الذى اعتبروا فيه كل مكاسب الإنسان الحضارى جاهلية وطاغوتا ، كما أنكروا أن يكون لأى مجتمع غير إسلامى أية قيم أو معايير أخلاقية .

ولأجل هذا فقد ذهبنا إلى بحث مطول ، دون أن ندعى استيفاء الأمر حقه ، حول المبادىء الأصولية للإسلام التى يجب أن يستلهمها الشارع الوضعى فى صياغة القوانين ، ووضع الدساتير ، وإرساء قواعد الحكم ، وانتهاج السياسات الاقتصادية . كما ذهبنا ، فى غير قليل من التفصيل ، إلى إيضاح كنه الحضارة الإسلامية وتبيان طبيعتها كرافد من روافد الحضارة الإنسانية أو كما أسماها الأستاذ أحمد أمين كمرفق مباح يغترف منه الناس أجمعون ومن بين هؤلاء المغترفين اخواننا « الصحويون » مع فارق بسيط هو أنهم لايعرفون من هذه الحضارة غير نتاجها الذى يستهلكون إن الذى يتحدث عن رسالة حضارية إسلامية جديدة عليه أن يسأل نفسه أسئلة محددة . عليه أن يسألها إن كان منهجه « الإسلامى » المزعوم هذا سيخرج المسلمين من التخلف ؟ وعليه أن يسألها وقد ادعى لنفسه دورا حضاريا إنسانيا شاملا - فى أى وجه من الوجوه سيكون هذا المنهج بديلا للمناهج التى سلكتها الإنسانية فأفضت بها إلى مانشهده من تقدم " فنتاج الحضارة الإنسانية ليس هو فقط آلات الدمار ، وسلع الاستهلاك وإنما هو أيضا الجرار ، والبذور المحسنة ، وزراعة الأعضاء فى جسم الإنسان ، وعلاج الملاريا ، والبلهارسيا ، والإنكلستوما .

ومن المؤسف حقا ، ونحن نتحدث عن العجز الفكرى الكامل لهؤلاء الدعاة ، أن نستشهد بأوروبي أدرك جوهر الإسلام وهو حديث عهد به ألا وهو روجيه جارودى الفيلسوف الفرنسى الماركسى الذى هداه الله قبل عامين إلى الإسلام . تحدث جارودى لجريدة المدينة السعودية (١٤/١٢/١٩٨٣م) عن المنهج الإبداعى الذى سلكه قدامى الفقهاء ، لحل المشاكل التى طرأت عليهم بالاجتهاد فى تفسير الوحى الإلهى ثم مضى يقول : « منذ عشرة قرون تراكمت وترسبت الشروح وشروح الشروح إلى درجة أنها أصبحت حاجزا بين مبادىء القرآن البسيطة التى وضحتها الشريعة وبيننا نحن ، وقد انتهى بنا الأمر إلى ترديد هذه الشروح والتعليق عليها بدلا من التفكير فى مشاكل الساعة على ضوء القرآن الكريم والسنة . إن قراءة القرآن فى حد ذاتها قد شابها الغموض والتعقيد تحت وطأة ألف عام من التأويل بينما تستعيد هذه القراءة صفاءها ونصاعتها ومطابقتها الدائمة للعصر بالاحتكاك بالواقع الملموس » .

وكان مسعى الفيلسوف ، حديث العهد بالإسلام ، هو أن يوضح أن تدخل الله فى حياة البشر تدخل ذو طابع تاريخى ، أى تدخل تتجلى أبديته فى طابعه

التاريخى ولذا مضى للقول بأن : « القرآن يبين لنا الغاية الأبدية ، السراط المستقيم ، ثم يترك للإنسان خليفة الله فى الأرض مسئولية البحث فى كل عصر عن الأسباب التاريخية لبلوغ هذه الغاية الأبدية وهذا يتطلب ـ عكسا عن محاولة حصر الاجتهاد فى فئة قليلة معينة ـ ألا نقرأ القرآن بعيون الموتى مهما كان هؤلاء الموتى مشهورين ، إذ لايستطيع أكبر فقهاء العصرين الأموى والعباسى ومتكلميهم أن يحلوا محلنا فى إيجاد الحلول لمشاكلنا » . وأسمى جارودى منهجه هذا بالعودة إلى « حركية الإسلام فى أيامه الأولى ، والتى تتمثل فى الوحدة بين المبادىء الخالدة للرسالة والتطبيق الحى لها لبناء عالم يتجدد خلقه على الدوام » .

إن الذى يقرأ هذا التحليل البديع لمفهوم الاجتهاد والفقه الإسلامى يدرك لماذا تيبس الفقه الإسلامى . وما تيبس هذا الفقه إلا لأن الفقهاء والمجتهدة ، كأولئك الذين شهدنا فى سودان «الصحوة» ، ظلوا يعيشون بعقولهم خارج إطار التاريخ . ولهذا تشوهت كل أفكارهم عند مولدها ، وتضورت كل آرائهم فى مخاض التعبير عنها ، فما خرج منهم إلا الحرف الميت يسيئون به فهم كتاب الله وفهم سنن نبيه . وإن أبدع جارودى حديث العهد بالإسلام فى تصويره لرسالة الإسلام الحضارية فلأنه حكيم يدرك شمولية الحكمة ، ولأنه مؤرخ يعرف أن المجتمعات الإنسانية لاتختزل من واقعها التاريخى ـ فالتاريخ حقيقة موضوعية ـ ولأنه عالم عقلانى يعرف تجريد الذات من الموضوع ولايخلط بين القيم . ولذا فقد كان فى مقدور جارودى أن يتكشف جوانب الفساد فى الحضارة المعاصرة وهى حضارته ، دون أن ينكر إنجازاتها أو يرمى كل جوانبها بالتفسخ . وبنفس القدر كان فى مقدوره ، بسبب من عقلانيته وموضوعيته ، أن يدرك ما فى الإسلام من عناصر قوة ، وهو ليس بدينه الذى شب عليه ، لأنه نفذ ببصيرته إلى ماوراء ركام الشروح عبر القرون .

ومع كل هذا العجز الفكرى « للصحويين » مازالت مظاهر الإرهاب الفكرى تزداد ، ونقول إن من حق « الإسلاميين » ، كما هو من حق غيرهم ، أن يبشروا بأفكارهم حول الإسلام . كما أن من واجبهم ، بل حقهم على أنفسهم ، أن يعترفوا بحق الآخرين فى الدعوة لأفكارهم حول الإسلام ، وليس هذا لأن اختلاف الأئمة رحمة فحسب بل ولأن هؤلاء « الإسلاميين » أنفسهم قد قالوا فى مذكرتهم التاريخية حول الأسباب الترجيحية لقيام دستور إسلامى فى عام ١٩٦٨ مايلى : « يحث الإسلام على الاجتهاد ، فالرأى لجمهور الشعب ، ولكل مسلم أو جماعة أو حزب سياسى أن يدعو لرأيه وأن يصل للحكم بالشورى » (الفقرة ٩) . ولاشك فى أن « الإسلاميين » قد تناسوا كل ذلك فى عام ١٩٨٤ بعد أن سال ماء كثير تحت الجسر وبعد أن ظنوا أن الأرض قد دانت لهم بفضل جهد « الإمام » النميرى فى إسكات صوت كل مناهض لهم إما بالسجن ، أو القتل ، أو التشهير . ولكن إن كان الناس قد حسبوا ان تجاسر « الإسلاميين » على خصومهم فى عهد النميرى كان

استغلالا لكسب ظرفى فإنهم لايجدون مبررا واحدا لهذا التجاسر بعد تعرية تلك التجربة النميرية للحد الذى أخذ « الإسلاميون » أنفسهم يتبرأون منها ، ومن بعد أن ارتضى الناس الصراع الفكرى المفتوح شريعة ومنهاجا فى العمل السياسى . ولذا فعندما يتحدث الدكتور الترابى ويقول ، فيما نقلت الصحف ، بأن أهل السودان ينقسمون إلى طائفتين ، هما المسلمون (أى من تبعه) وغير المسلمين (أى من خالفه) يحق للناس أن يتوجسوا خيفة من أهداف هؤلاء . فمن بين المسلمين « غير المسلمين » هؤلاء كثر يتقون الله حق تقاته ولايسعون فيما يعملون إلا لمرضاته . ومع هذا فإن نفوس هؤلاء المسلمين تؤذيها كثيرا غلواء « الإسلاميين » كما يؤلمها هوسهم ، وأى إيذاء أشد من تصنيف أهل السودان إلى مسلمين ومسلمين « غير مسلمين » ؟ أو من تهم التكفير التى يطلقها « الإسلاميون » من كل حدب وصوب على كل منكر لدعواهم ، أو مستنكر لفعالهم ؟ وما كل هذا إن لم يكن هو الابتزاز والإرهاب الفكرى الذى يجب أن يفضح ويحاصر ؟ .

وقد أوضحنا ، فى أكثر من موضع من هذا الكتاب ، بأن اتهامات التكفير هذه كانت دوما هى تعبير عن القصور الفكرى ، أو الغيرة « المهنية » بين الفقهاء - إن جاز التعبير - أو الظن الباطل بأن فى العلم نهائية . ولو أخذنا بصحة تهم التفكير هذه لما نجا من الكفر إمام واحد من قدامى الفقهاء ، أو ولى واحد من كبار المتصوفة . فابن حنبل كافر عند المعتزلة ، والباقلانى كافر عن ابن حزم ، والمعتزلة كفار عند الأشعرية ، والطبرى كافر عند الحنابلة ، ومحيى الدين بن عربى كافر عند العز بن عبد السلام إلى غير هؤلاء ممن أسلفنا الإشارة إليهم . ولهذا فإن الذى يلم بتطور الصراع الفكرى فى الإسلام لن يأبه كثيرا لاتهامات التكفير هذه ، ويجب ألا تحرك فيه ساكنا . إلا أن الذى يحزن فى مثل هذا اللون من المقارعة هو وقوعها فى هذا العصر والزمان من أناس يدعون الانتساب لهذا العُصر ، ويحسبون أن لهم رسالة حضارية تمتد خارج حدود أوطانهم . فأحاديث الكفر ، والزندقة ، والتجديف هذه عندما تتردد فى زمان تطورت فيه المعارف ، وتعددت مناهج البحث والاستقصاء ، واستطاع الإنسان فيه أن يسبر أغوار الطبيعة بصورة لم يعرفها المجتمع الإنسانى من قبل لاتنبىء إلا عن ما أسميناه بالغيبوبة الحضارية ..... بل إنها تكشف عن الهوة السحيقة التى تفصل بين أناس انحدروا من عصور الأيوبيين والمماليك وبين عالم يتطلع ، بالفكر والإنجاز العلمى ، الى آفاق الألف الثالثة بعد ميلاد المسيح ... أو تلك التى تفصل بين هذه المخلوقات الأسطورية وبين إسلاميين يكدى أقدامهم الركض للحاق بركب حضارة العصر ، أسماها « الإسلاميون » بالجاهلية أولم يسموها ، فكفاهم ما يستهلكون من نتاجها المادى دون أن يضيفوا لها شيئا .

إن إدانة المسلمين « غير المسلمين » لجماعة « الصحوة لاتقوم فقط على مايأخذونه على تلك الجماعة من قصور فكرى وإنما ترتكز أيضا على معاناتهم فترة

حكم عاشوها ، وممارسات شهدوها ، وتفسيرات لأحكام الإسلام قرأوها ولهذا فقد خشوا على أنفسهم وعلى بلادهم من هؤلاء الملووثين ، وقد تعرضنا فى عديد الفصول من هذا الكتاب إلى نماذج من هذه التجارب والممارسات ، والأحكام التى يحاول « الإسلاميون » التبرؤ منها اليوم . وهناك فرق كبير بين أن يراجع المرء موقفه مراجعة موضوعية وبين أن يجنح إلى تزوير التاريخ . فلننظر مثلا إلى حديث الدكتور الترابى فى التاسع والعشرين من يناير ١٩٨٦ للمجلة وهو يقول لقد « صالحنا النميرى بسبب ما رأى من بأسنا (أى بأس الإخوان المسلمين) فى حركة يوليو .... وكنا ندرى بالضبط ماذا نريد منها (المصالحة) ولم نكن نعول على التعامل ولم نكن نرجو منه شيئا ، ولكن كنا نعول على بناء حركة إسلامية واسعة المدى ونحاول أن نتقى ما يستفزه من مظهر سياسى سافر . فهو يريد السلطة اليوم وغدا ونحن نريد وراثة المستقبل الاجتماعى والسياسى والاقتصادى للأمة » ثم ذهب الترابى للحديث عن دور الإخوان المسلمين فى تعبئة الجماهير فى الريف والقبائل وبين القطاع الحديث ، كما تحدث عن إنشاء مصارف لامن أجل المال بل من أجل تطبيق ما أسماه ب « نظرياتنا » ونقل الخدمات للجنوب ، والناس - فيما قال - غافلون . وذهب الدكتور الترابى من بعد ليقول ، بأنه عندما رأى النميرى نجاحنا حاول أن يسرق شعارنا ، (حوار مع نورا فاخورى ومحمد أحمد هشام) . ولنقف أولا عند مغالطة الدكتور فى الحديث عن البأس . فأهل السودان أجمعون ، ونحن منهم ، يعرفون من هم أهل هذا البأس ومن هم وقوده ، ومن هم قادته الذين كان يسعى النميرى لكسبهم أو تحييدهم . وأهل السودان أجمعون يعرفون من هم أولئك الذين كان يلوذ « الإخوان » يومذاك بحماهم ويصطفون خلفهم اصطفاف الجند وراء القائد ، ومن هؤلاء من قضى نحبه ومنهم من ينتظر . ومدعاة هذه الوقفة الأولى هى إيضاح جانب من التاريخ ، إن نسيه البعض ، وجهله البعض الآخر ، فإن آخر من يجب أن يجهله وينساه هو الدكتور الترابى . ونشير هنا إلى المذكرة حول استراتيجية الإخوان الفسلمين والتى جوبه بها الدكتور عند اعتقاله فى مطلع السبعينيات . وكان الدكتور المرشد يسعى يومذاك لأن يحمل الإخوان المسلمين على الانخراط فى الجبهة التى كان يقودها السيد الصادق المهدى والمرحوم الشريف حسين الهندى . وقد جاء فى تلك المذكرة التحليلة للوضع السياسى القائم فى السودان - فهى مذكرة تنظيم سياسى يسعى للسلطة لاحركة إسلامية تعمل على غرس أفكار الاسلام - إن الإخوان سيكسبون ، كتنظيم ، من هذا الانخراط أكثر مما يخسرون . وأشارات المذكرة إلى أن ضربات النظام لن تقع عليهم وحدهم ، بل سيكونون أقل المتضررين منها ، وهو يضرب المثل بأحداث شعبان . فحسب روايته أن أحداث شعبان كلها كانت من صنع الإخوان ، ومع هذا فقد توجهت ضربات النظام للاتحادين باعتبارهما مدبرئ تلك الأحداث كما أشارت المذكرة إلى أن أنخراط تنظيم الإخوان مع الطائفتين الدينيتين يمنح الإخوان فرصة لتقويضهما من الداخل باعتبار أن « الدائرتين » - كما أسماهما (ويشير إلى دائرة الميرغنى ودائرة المهدى) - هما مؤسستان

اقتصاديتان سياسيتان . وبتصعيد شعارات الإسلام الثورية من أجل المستضعفين يمكن للإخوان فى نفس الوقت إضعاف القاعدة الاقتصادية للدائرتين و « المزايدة » عليهما بالشعارات الإسلامية فهذا هو فهم « الإخوان » يومذاك للعمل الجبهوى فى مذكرة أخالها ترقد اليوم فى أضابير واحدة من أجهزة الأمن إلا إذا لحق بها مايلحق بمثل هذه الوثائق الدامغة خاصة عندما تختلط الأمور وتتبهم بالناس المسالك ، فما هو معنى المغالاة والاستطالة حول تاريخ أهله أحياء ، ووثائقه - وإن أبيدت - مازالت حقائقها فى أذهان من اطلع عليها من الأحياء .

وعلى كل فليست هذه هى المغالطة الكبرى التى نريد الوقوف عندها فى هذا الحديث الذى تحدث فيه الدكتور وكأنه وريث الأرض فى السودان ... المغالطة الكبرى نشهدها عندما نقارن مقال الدكتور حول النميرى للمحققة البارعة نورا مع حديث آخر لصحفى فى نفس الدار التى تنتمى لها نورا . وقد أشرنا فيما قبل لثنائية الدكتور الترابى مع عادل صلاحى فى الشرق الأوسط ، وإليها نعود لننقل مع الحديث الأول منها قوله « لقد كان للإخوان المسلمين قديما » ولكل الذين عملوا فى جبهات الدعوة للإسلام أو الدستور الإسلامى ، ولكل الذين نشطوا فى مجال النشاط الاسلامى العام - فضل فى أن هيأوا مناخ الحياة السودانية العامة وطهروا البلاد من الفكر السياسى اللادينى غربيا كان أو شيوعيا ، كل هؤلاء أسهموا فى تيار المرحلة الأخيرة وعلى رأسهم الأخ الرئيس جعفر نميرى الذى كان لمبادراته وقناعاته الشخصية دور كبير فى قيادة التيار الإسلامى الحديث وفى إيقاظ الوعى الإسلامى إذ طرح على صعيد الدعوة العامة المنهج الإسلامى لسنوات طويلة فأيدتها الاجهزة التشريعية وتجاوبت معها الجماهير فليس للأخوان المسلمين موضع بعينه » . أما فى الحديث الثانى مع عادل صلاحى فقد تحدث الدكتور عن توجه النميرى بعد انحسار « التيارات شبه الشيوعية » فقال : « كان الأخ الرئيس من تلقاء ذاته قد بدأ يظهر وجهه الإسلامى ، وفطرته المسلمة . وتمهد الطريق بعدئذ ليتحول نهج الحركة الإسلامية من نهج المجابهة والصراع ، ومضى للقول : إنه عندما أريقت الخمور استبان الناس صدق هذه التجربة » ولأنهم كانوا يعلمون خاصة شأن الأخ الرئيس يعلمون أنه رجل قد آمن بالفعل ولايتخذ الإسلام ذريعة للكسب السياسى » . فأى إسلام هذا الذى يبيح للرجل أن يقول الشىء وضد الشىء دون أن ترمش له عين ؟ وكيف يستقيم أن يكون النميرى ، حسب حديث الدكتور لعادل صلاحى ، هو صاحب المبادرة وصاحب الدور الكبير فى قيادة التيار الإسلامى وإيقاظ الوعى به ، وصاحب القوانين التى ليس للأخوان موضع فيها بل هو الرجل الذى آمن بالفعل ولم يتخذ الدين ذريعة للكسب السياسى » ثم يصبح بعد سقوطه هو الرجل الذى لم يرد بالدين شيئا غير السلطة « اليوم وغدا » فالسيد الدكتور إما أن يكون صادقا فى مقالته الأولى - وهو بهذا كاذب فى الثانية - ومتجنيا على النميرى تجنيا لايجدر أن يوصم به مسلم لأنه تجن على « قائد التيار الإسلامى ، وموقظ الوعى ، والرجل الذى اتقى الله حق تقاته إذ لم يرد بالدين عرض الدنيا » وإما أنه صادق فى الثانية وكاذب فى الأولى عملا بحكمة الشاعر .

«والناس من يلق خيرا قائلون له مايشتهى » ... وهذا ، وايم الحق ، هو النفاق المحض ، وحكم المنافقين فى الإسلام حكم صارم .

ومع هذا التناقض الفضاح يصبح الاستعلاء الغريب الذى تنم عنه مقالات الدكتور أمرا عجبا ، وأى استعلاء أكثر من الحديث عن تطهير البلاد من الفكر السياسى الغربى والشيوعى ودعاة هذا الفكر مازالوا أحياء يجابهون الإخوان فى كل معترك ، أو الحديث عن تطبيق «نظرياتنا » الاقتصادية البديلة وماجنى السودان من تلك النظريات إلا تكديس المال عند بعض من « الصحويين » ، أو الحديث عن "نقل الخدمات للجنوب والناس غافلون" فى الوقت الذى لم يعان فيه هذا الجنوب مثل معاناته إبان عهد الصحوة النميرية التى ما أراد بها الإمام « غير وجه الله » إن مثل هذه المغالاة فى الأحكام ، والإسراف فى الاستعلاء ، والتزوير فى تاريخ لايزال صناعه أحياء يكشف عن استهتار بالغ بعقول الناس لايجوز أن يصدر من أصحاب الرسالات ، أو من يحسبون أنهم أصحاب رسالات . ومن بين ضروب الاستهتار ايضا دعوى « الإسلاميين » بأنهم يسعون اليوم لخلق مجتمع مدينة الرسول فى السودان باعتبارها « المدينة الفاضلة » فى الدولة الإسلامية . وحقا كانت دولة المدينة هى المجتمع المثالى فى تاريخ الإسلام وقد أتيحت « للإسلاميين » فرصة العمر لإقامة مدينة فاضلة فى السودان إلا أنهم لم يقدموا فيها ، من الناحية النظرية ، إلا ماشهدنا من قوانين متهالكة ، وفكر مشوش . كما لم يقدموا فيها ، من الناحية العلمية ، إلا مؤسسات ظالمة ، وملكا عضوضا . وقد دافع "الإسلاميون" عن كل هذه الافكار والمؤسسات جميعا بالنفس والنفيس مما أوردنا ذكره مره فى الفصول السابقة . إن الحديث عن مدينة الرسول ليس هو إلا فرية جديدة تضاف إلى الفرى التى ظل يسمعها الناس منذ عام ١٩٦٨ . ولهذا ، ولكى لايسدر القوم فى دعاواهم الكاذبة تناولنا فى أكثر من موقع نماذج الحكم فى دولة المدينة لنقارنها بمجتمع « المدينة الظالم أهلها » التى أقامها « الصحويون » وكانت رموزها هى « سلخانة كوبر » وجلد المصباح ، وشنق محمود ، وتبتل « الإمام » مجدد المائة الخامسة عشرة فى محراب « نبيله » يخت الفقير إليه تعالى عدنان خاشقجى . فالمدينة ليست هى الرمل ، والنخيل ، والحصى ... المدينة هى رجالها .. المدينة هى قيم رجالها . فأول ماتميز به رجال المدينة هو العزوف عن الدنيا : (اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما » (٢٠ الحديد) كان هذا هو شعار رجال دولة المدينة ولهذا فقد أبى الدنيا مؤسس هذه الدولة وهو يقول : « إنما مثلى ومثل الدنيا كمثل راكب قال فى ظل شجرة فى يوم صائف ثم راح وتركها » . فأين من هذا من يجمع المال ويبتنى الدور ، ويباهى بالمركب ويفاخر بالولدان ، ويحج إلى ضفاف بحيرة ليمان أكثر من حجيجه إلى مكة ، ففى ضفاف بحيرة ليمان ترقد « المصارف الإسلامية » . وإن كنا قد أفردنا فصلا كاملا للاقتصاد فى الإسلام فقد حملنا على ذلك أسباب ثلاثة ، أولها هو

تبيان المبادىء الأصولية التى تحكم مسار الاقتصاد فى الإسلام ، والتجارب التاريخية العظيمة التى استهدت بهذه المبادىء فى عهد المدينة الزاهر ، والاجتهاد الفقهى المستنير لترجمة هذه المبادىء ، والسبب الثانى هو كشف القصور الفكرى ، والادعاء الجاهل الذى تجلى فى ترجمة هذه المبادىء ونقل تلك التجارب لتطبيقها على المجتمع المعاصر بصورة لاتقود إلا إلى الإرباك والهلاك . أما السبب الثالث فهو فضح وجوه الاستغلال والتهالك على الدنيا التى صاحبت هذه التجارب المنسوبة ظلما للإسلام . فالاقتصاد الإسلامى المزعوم لم يحرث منه الناس غير جيوب الغنى الفاحش فى بحر من الفقر والعوز ، والمخمصة والمسغبة . إن الناس قد يقبلون ، على مضض ، رجل الأعمال الذى يثرى أفحش الثراء فى الوقت الذى يتضور فيه الناس جوعا من حوله ، ويحسبون قصوره قصورا فى الحس الاجتماعى إلا آن شأن أصحاب الرسالات شأن آخر ، فأين يذهب أصحاب الراسلات هؤلاء من أحكام دين يقول رسوله الكريم : « إذا بات أحد جائعا فلا مآل لأحد » .

ولم نقف فى مقالاتنا تلك عند « الإسلاميين » السياسيين بل تعرضنا ، هنا وهناك ، لأساتيذنا الفقهاء الذين اندفعوا فى حماس وبيل يؤيدون البدع والأباطيل . وكان الناس يترجون من هؤلاء العلماء النهوض لدرء الباطل ، وكشف الزيف ، وحماية الإسلام من زيغ الأدعياء ، وضلال المشعوذين . ولم يدفعنا إلى القسوة فى بعض الأحكام على هؤلاء الرجال غل أو تحامل وإنما كانوا لأنفسهم ظالمين ، بل ظلموا أنفسهم مرتين . ظلموها أولا بصمتهم وادهانهم على البدع التى ارتكبها النميرى بأسم الدين وبتجاسر بعضهم للدفاع عنها وتبريرها . وفى الحديث عن ابن عباس : « أو قلت يارسول الله تخسف الأرض وفيها الصالحون ؟ قال نعم بادهانهم وسكوتهم عن أهل المعاصى » . وظلموها ثانيا بتصديهم للفتوى فى قضايا هم غير مؤهلين أساسا للإفتاء فيها مثل قضايا الاقتصاد ، والدستور ، والإدارة . فالمعارف الاقتصادية ، والدستورية ، والإدارية علوم كسبية لاينالها المرء بالوحى ولاينالها بالعلم اللدنى ، وإنما ينالها بالدراسة . ولاتثريب على الاقتصادى المسلم إن تفقه فى علوم دينية لكيما يكسب دراساته الاقتصادية عمقا إسلاميا ، كما لاتثريب على الفقيه المسلم إن درس علم الاقتصاد حتى يصدر فيما يتحدث عنه عن علم ودراية وعندما لايفعل الفقيه هذا فلا يلومن إلا نفسه أن قسا الناس فى أحكامهم على اجتهاده ، خاصة إن قادت هذه الاجتهادات إلى ضرر بمصالح العباد .

وفى سبيل إزالة الضباب الكثيف الذى اكتنف حقائق التاريخ ارتأينا أن نخصص فصلا لتاريخ الإسلام فى السودان . ولن ندعى أن مثل هذا الموضوع المتشابك يمكن ان يوفيه المرء حقه فى بضع عشرات من الصفحات ، كما لن ندعى أن المسئولية عن ذلك التشويش تقع على عاتق « الإسلاميين » وحدهم ، فقد

شاركهم فيها كثر يدفعهم الاستعلاء العرقى ، أو الافتراضات الايديولوجية . إلا أن مسئولية « الإسلاميين » أكبر ، إذ ذهبوا فى قسرهم حقائق التاريخ والأنثربولوجيا الثقافية على افتراضاتهم تلك ، إلى الدعوة لتمزيق الأمة ، واستعداء المواطن على المواطن بالقدر الذى أزرى بالدين ، وفتح الباب لنكأ الجراح المندملة ، وقد اشرنا ، عمدا ، لما سمى بالصراع القبلى بين النوبة والبنى عامر فى بورت سودان كنموذج لما يمكن أن يقود إليه مثل هذا الهوس الدينى واللوثة السياسية .

وعل « الإسلاميين » يسائلون أنفسهم عن بعض الوقائع التى كانوا ضحاياها على أيامنا هذه ، علهم يسائلون أنفسهم عن لماذا كان أهل جوبا ، أبعد مناطق السودان عن المسلمين يتعايشون مع رجل مثل الشيخ سمساعة فى الستينيات ، ويضعونه فى حدقات عيونهم وهو الداعية الإسلامى ، وإمام المسجد ؟ ثم يسائلونها عن الذى حدا باهالى « واو » أقرب مناطق الجنوب للمسلمين ، إلى حمل الدكتور الترابى داعية « البعث الإسلامى » فى الثمانينيات لأن يلوذ بحمى الجيش ثم يولى فرارا من المدينة ؟ وعلهم يسائلون أنفسهم عن الذى جعل أهل جبال النوبة يحتضنون فى الخمسينيات رجلا مثل الشيخ محمد الأمين القرشى الذى كان يجوب نجادهم ووهادهم وبرفقته رجل منهم هو كنده كربوس فى الوقت الذى اضطر فيه « مجتهد الثمانينيات » الدكتور الترابى لان يستنجد برجال الأمن حتى يوفروا له سبيل الخروج من مدن الجبال بعد ان تلقاه اهلها باللافتات الطاردة ... وكانت لافتاتهم هى : المعوقون من ضحايا محاكم الطوارىء ، وهى نفس المحاكم التى قال عنها الدكتور انها اقرب شىء الى قضاء الاسلام ؟ أولا يرى الدكتور فى كل هذا أى اسلام ذلك الذى تأبّاه اهل الجنوب والغرب ، بل اكثر أهل الشمال ، بالرغم من حسابات الدكتور حول تأييد اهل الجنوب والجبال لحركته التى يبدو انها تعتمد على وصول الاستلام « للصدقات » ، وجداول القروض للحرفيين الملتزمين اكثر ماتعتمد على القراءة الموضوعية للواقع . وبسبب من هذا « الاسلام » المزعوم أحرق اهل واو المساجد فى الثمانينيات ولم يحرقها اهل جوبا فى الستينيات . وبسبب منه لاذ ابناء النوبة بالكنائس فى الثمانينيات فى سهول البحر الأحمر ولم يلوذوا بها فى الخمسينيات من الدعاة الإسلاميين الذين اقتحموا مرتفعات جبالهم . ان الإسلام لم يصل الى قلوب الناس الا بالحسنى لا العنف ، كما ان الإسلام لايستكن فى وجدانهم الا بالقدوة الحسنة لا الرشاء فالذى صنعه ويصنعه « الإسلاميون » ليس هو من الإسلام فى شىء ،وانما هو تلقيح الشغب ، واشاعة الفتن بين المسلمين . والإسلام ينهى عن الفتنة ويحسبها اشد من القتل وفى حديث المعراج رواه أنس وابن عباس قالا : ثم اتى على قوم تقرض السنتهم وشفاهم بمقاريض من حديد ، كلما قرضت عادت كما كانت . فقلت من هؤلاء ياجبريل ؟ قال هؤلاء هم خطباء الفتنة» .

ومع كل هذه الحقائق التى يعرفها القاصى والدانى فى السودان يذهب مجتهد الثمانينيات فى استخفاف غريب بعقول الناس ، للحديث عن مؤتمرات حزبه فى

الغرب والجنوب زاعما بأن هذا الحزب قد أفلح فيما عجز عنه الأوائل والأواخر ، ألا وهو توحيد الجنوب والشمال . وجاء هذا الحديث عقب تلك الأحداث الدامية التى أشرنا إليها . فقد ساءلت نورا فاخورى الدكتور الترابى : «كيف ترى توحيد الجنوب ؟ » فقال : «نحن وحدناه بالفعل . فالجبهة القومية الإسلامية ، حزب قومى له أكثر من مليون ونصف مليون عضو فى الجنوب وله تحالف مع أغلب الجنوبيين وستظل الجبهة تقدم للجنوبيين الدعم الذى افتقدوه من القوى السياسية . أما بالنسبة إلى قضية الشريعة فنحن مع هؤلاء الذين يريدون الحفاظ على كيانهم الثقافى والدينى المستقل . وأعتقد أننا نستطيع أن نصل معهم إلى اتفاق» (المجلة ٢٩ يناير ١٩٨٦) . وبما ان لكل شىء حدا ، فللمكابرة والمغالطة حدود أيضا ، فالدكتور الذى يتحدث عن كيان شعبى يؤيد حزبه ويبلغ تعداده مليون ونصف المليون من البشر فى جنوب السودان هو نفس الرجل الذى عجز عن أن يبقى الا بضع ساعات من زمان فى أقرب مدن جنوب السودان للمسلمين ، وماتركها إلا فى حماية أمنية مخلفا وراءه ثلاثة من القتلى وأضعافهم من الجرحى . ولاشك فى أن الدكتور قد استخدم فى حساباته حول التأييد الشعبى فى الجنوب نفس الآلة الحاسبة التى اشتخدمها ليحدث الناس عن بلايين الجنيهات التى سيدرها مال الزكاة على بيت المال .

ومن الجانب الآخر فإن الرجل الذى يتحدث عن الحفاظ على الكيانين الثقافى والدينى المستقل لغير المسلمين هو نفس الرجل الذى كان يتحدث فى أيام «الإمام» عن تطبيق الشرع على كل أهل السودان ، وهو نفس الرجل الذى ألغى فى مذكرة بخط يده المادة الثامنة من الدستور (الحكم الذاتى الإقليمى لجنوب السودان) ، وهو نفس الرجل الذى بارك ودافع عن جلد أيفاع الجنوب ، وفتيات النوبة بتهم التعامل فى الخمر ، والشروع فى الزنى . ويحسب من بعد كل هذا إن الشعب فاقد الذاكرة سيصدقه . ان الذى يصنف الأقربين من المسلمين إلى مسلمين وغير مسلمين بحكم تعاضدهم معه هو أقل الناس جدارة بأن يوحد بين المسلمين «والكفرة» . ولوكان الدكتور يملك الحد الأدنى من الأمانة الفكرية لاعترف بأن التشقق السياسى فى السودان لم يأخذ بعده المأساوى الذى نعيش الآن إلا بعد أن جاء الإخوان المسلمين يضفون عليه بعدا دينيا لم يعرفه السودان فى عهد المرغنى ولم يعرفه فى عهد المهدى . كما أن بذور الثقة المتبادلة لم تبدأ تتفتح إلا عندما قبل أهل الشمال حقيقتين . الأولى هى الاعتراف بالخصائص والتنوع الثقافى كأساس للوحدة (الوحدة مع التنوع) ، والثانية هى الاعتراف بالأديان وبمصادرها كأساس للتشريع دون الولوج فى رمزيات لاتعنى شيئا مثل قولهم الإسلام دين الدولة . ونقول رمزيات لأنا إن عنينا هذه النصوص فلابد من الذهاب بها إلى نتائجها المنطقية ، ومن هذه النتائج قصر الولاية والحل والعقد على المسلمين دون غيرهم بل على الرجال منهم ، وإن لم نعنها فلا تصبح النصوص إلا نفاقا ودجلا باسم الدين . وقد انعكس كل هذا فى دستور ارتضاه غير المسلمين هؤلاء ، كما ارتضاه « الإسلاميون » وادوا له قسم الولاء فى نهاية السبعينيات .

إن عجز « الإسلاميين » عن إدراك هذه الحقائق ، بالرغم من المراوغة اللفظية ، يتبدى فى حديث الدكتور عن الحرب التى تدور رحاها فى جنوب البلاد . سألت نورا الدكتور : « لماذا تدعون إلى الحسم العسكرى فى الجنوب فى حين هناك مساع تبذل للوصول إلى حوار مع جون قرنق ؟ »فرد قائلا : كانت رؤيتنا إلى قرنق أنفذ من رؤية الآخرين . وموقفنا منذ أول يوم إلى اليوم ثابت ، نحن كنا نعرف أن قرنق أكثر من معارض لنظام نميرى ، وأنه مرهون بالمخطط الذى يحدد علاقة أثيوبيا السودان . وأن ثمة تلازما بين قضية إريتريا وقضية قرنق والجنوب . وبالتالى فان الاثيوبيين لن يدعوا قرنق يصل إلى أى حل .. وراهنا على أن أهل الجنوب سيبتعدون عن قرنق وأنه سيشعر بالضرر من سقوط نميرى ولن يرضى بالعروض المعقولة . وقد حدث ماقدرنا . فلوجاء قرنق إلى السودان من أول يوم لأعطى الجنوب كله وشارك فى حكم السودان . لكنه راهن على كل السودان فخسر رهانه ، وظن أن الرخاوة التى تعترى الدول بعد الثورات ستمكنه من أن يمضى قدما فى عدوان مخطط له فى أفريقيا كلها ، وهدفه ضرب الكيان العربى الإسلامى عبر الحزام السودانى . الاستوائيون تحولوا عن جون قرنق وكذلك أعالى النيل وبحر الغزال وبعض تجمعات من الدنكا . هؤلاء أقرب إلينا اليوم . هذا الرهان الناجح اكسبنا الجنوبيين وأكسبنا رد القوات المسلحة . جون قرنق اليوم لايمثل إلا قطاعا محدوداً من الجنوب » المجلة ٢٦ يناير ١٩٨٦) . ومع هذا فقد شد الدكتور الرحال إلى لندن فى منتصف عام ١٩٨٦ أى بعد بضعة اشهر من مقالته ليلتقى بممثلى جون قرنق ساعيا للقاء مع الرجل الذى "لا يمثل إلا قطاعاً محدوداً من الجنوب" والذى يستهدف ضرب الكيان العربى الإسلامى .

ولاريب فى أن الدكتور يستمد معلوماته حول الجنوب من نفس العناصر التى وجهت له الدعوة لزيارة مدينة واو فلم يستطع أن يمكث بها إلابضع ساعات . ومن العبث أن يحاول المرء الرد على مثل هذه الأقاويل حول من يمثل جون قرنق فى الجنوب ، أو من يؤيده من أهل الجنوب ، لان هذه الحقائق يعرفها السياسى الواعى الذى يسعى للحوار مع الحركة الشعبية ، ويعرفها الذين يكتوون بنيران حرب دفعتهم إليها سياسيات الفتن والاستعلاء ، ويعرفها ذوو الوزن من سياسى الجنوب الذين يعيشون فى الشمال وليس من بينهم واحد قال فى هذه الحركة مقالة الدكتور الترابى ، بل إن منهم من وقع البيان المشترك مع جون قرنق مثل تجمع سياسيى الجنوب ، ومنهم من آثر الانحياز اليه مثل الدكتور لام اكول..

ومع هذا فإن أخطر ما فى حديث الدكتور هو جانباه المتعلقان بطبيعة هذه الحركة السودانية التى انطلقت من جنوبيه وأسميت بحركة قرنق ، وذلك الجانب المتعلق بكسب ود القوات المسلحة . ففى الجانب الأول ينبىء ذلك الحديث عن عجز كامل عن إدراك مايسمى بظاهرة جون قرنق ، وفى البدء فإن الزعم بأن ردود الفعل الإقليمية ضد الظلم الموروث تعكس توجها عنصريا يجعل واصفيها بالعنصرية هم العنصريون الحقيقيون . فالذى يريدون قوله ولايجرؤون عليه هو أن الحكم فى السودان قد ظل فى يد مجموعة من مواطنى الدرجة الأولى تنتمى إلى

إقليم معين وتظن أن من حقها أن تبقى هكذا إلى أبد الأبدين . وهذه المجموعة لاتنكر لهذا حق مواطن آخر - وهو مواطن الدرجة الثانية - فى حكم بلده ، بل تنكر حتى حقه فى التطلع لهذا الحكم . وعل أبلغ تعبير عن هذا هو مذكرة ابل إلير وجوزيف لاقو التى بعثا بها للنميرى عندما سعى « الإسلاميون » لتعديل الدستور ، وابل إلير هو آخر من يوصف بالتحيز العنصرى أو الإقليمى . ومع ذلك فقد حمل الرجل ، يومذاك ، على أن يقول بأن قيام دستور إسلامى يجعل الرئاسة وقفا على المتفقه فى الدين (والدين هو الإسلام فى ظل الدستور) ، يحرم كل مواطن غير مسلم ليس فقط من حقه فى ذلك المنصب بل من حقه فى التطلع إليه .

• إن ما يسمى بظاهرة جون قرنق قد هزت « الإسلاميين » كما هزت كثرا غيرهم لأنها لاتنطلق من عقد النقص التى عرفت بها الحركات الجنوبية فى الماضى ، عقد النقص التى تقول إن كان حال الجنوب مع الشمال هو حاله الذى نعرف فمن الخير لهذا الجنوب أن ينفصل . فللمرة الأولى جوبه هؤلاء القاصرون من أهل الشمال بمواطن من الدرجة الثانية لاتقعده عقد النقص يقول إن محنة الجنوب والشمال والشرق والغرب هى السياسات الخاطئة فى الخرطوم ، عاصمة السودان كله ، وإنه كمواطن من مواطنى السودان يملك الحق فى أن يقول بأن له رأيا فى كيف يحكم هذا السودان . وحقه فى أن يقول كيف يحكم السودان كله هو حق مشروع تماما كحق القيادات التاريخية التى تقرر فى أسلوب حكم السودان كله بما فى ذلك الجنوب . ولهذا فعندما يتحدث الدكتور الترابى عن « العروض المعقولة » وعن مجىء جون قرنق إلى الخرطوم يوم سقوط نميرى « ليعطى الجنوب كله » يثبت أنه مازال يعيش فى ذلك القمقم الذى حشر فيه السياسيون أنفسهم . فالظاهرة التى نتحدث عنها لاتتجاوز أفكار الخمسينيات عن الانفصال ، ولا أفكار مطلع الستينيات عن دور التبشير المسيحى فى التأثير على حركة الانفصال ، ولا أفكار منتصف الستينيات فى موائد الحوار المستديرة ، بل تتجاوز حتى أفكار السبعينيات حول حكم ذاتى إقليمى لمنطقة بعينها . وبالرغم من أن إنجاز تلك الحقبة كان إنجازا تاريخيا ، باعتبار ما سبقه ، فإن كل مالحقه من إحباط (وقد كان « للإسلاميين » دور كبير فى هذا) قد قاد بالضرورة إلى لجوء قرنق إلى سياسة قلب المناضد ، وأخذ الوعل من قرنيه . هذه هى الحقيقة التى يجب أن يجابهها بشجاعة بعض أهل الشمال الذين مازالوا يعيشون فى القمقم وعلى رأس هؤلاء « دعاة الصحوة » .

ولم نغال كثيرا عندما تحدثنا فى مقدمة هذا الكتاب عن أحفاد الزبير فى شمال السودان ، وعلى رأس هؤلاء أيضا دعاة « الإسلامية » الجديدة ، فعندما تتحدث صحيفة « الاسلاميين » وتصف أضرابنا من أهل الشمال الذين أعلنوا تأييدهم لهذه الحركة أو تعاطفهم معها بالجلابة الجدد تفضح نفسها فضحا مبينا . فمثل هذه التعبيرات تعكس نظرة الاستعلاء والغرور العرقى (وهو ليس من الإسلام فى شىء) لأنها تفترض أن العلاقة بين الشمال والجنوب لابد لها من أن تكون علاقة استرقاق ، كان هذا الاسترقاق استرقاقا اقتصاديا أو استرقاقا سياسيا . ولم يفلح فى إزالة هذه الصورة من أذهان هؤلاء أن ذلك الرقيق السياسى قد أثبت خلال

ثلاثين عاما أنه أكثر قدرة فى الدفاع عن حقه المشروع عن كثيرين لاذوا بالفرار فى كل معركة ، فالمعارك السياسية ليست هى تقتيل الوادعين فى ديوم بورت سودان ، وإيذاء المسلمين من الطلاب فى جامعات الخرطوم ، واستئجار عتاة المجرمين خارج البلاد للاعتداء على الخصوم . وليس أدل على هذا من موقف الجنوبيين فى عهد نميرى فى كل أمر مس كيانهم ، كان ذلك فى قرارات التقسيم ، أو فى فرض القوانين التى لايرتضونها ، أو فى تعديل الدستور . وقد تراوحت تلك المعارك بين المواقف المشهودة فى ساحات البرلمانات والمؤتمرات السياسية وحمل السلاح فى الأدغال . فما كان شأنهم شأن الذين اقتيدوا كالشياه إلى السجون فى ظلمة الغسق حتى إن واحدا منهم سأل معتقليه إن كان الرئيس على علم بأمر الاعتقال فلما جاءه الرد بالإيجاب أغمض عينيه وقال . " سبحان الله »

.. كان هذا هو قصارى نضال أبطال ديوم بورت سودان . ومن الجانب الآخر فإن الحديث عن كسب ود القوات المسلحة حديث خطير . يقول الدكتور فى معرض رده على سؤال حول موقع « الإسلاميين » من القوات المسلحة : « نحن مطمئنون إلى أن التحول الاجتماعى الذى حدث قد شمل القوات المسلحة وإنها قطعا اليوم لن تؤدى الدور المنافس أو المناوىء إن لم تؤد دورا آخر وهو أن تحرس التوجه الإسلامى » . ولاشك فى أن التوجه الإسلامى الذى يعنيه الدكتور هو توجه الإخوان ، ومن عداهم لانصيب له من الإسلام حسب دعواه . وعندما سئل . « أنتم كجبهة تراهنون على القوات المسلحة » أجاب : « جدا لأننا اتخذناها قوات لتحرير السودان من أخطبوط الميراث الاستعمارى ، فيما الأحزاب عولت على قرنق ورجاله واعتبرته جيشا لتحرير السودان ، وهم يخسرون رهانهم اليوم » وللدكتور الترابى قدرة فائقة على تبسيط الأمور ، وعلنا نعود إلى حديثه مع عادل صلاحى حيث قال : بأن قوانين قد صدرت « لإسلام الجيش أمره لله سبحانه وتعالى ، بعد أن كان يقاتل فى سبيل الوطن على خير الفروض فأصبح اليوم يقاتل فى سبيل الله ، وأصبحت التربية الدينية مكثفة فيه ، وأصبحت الروح الإسلامية فى العمل العسكرى هى الروح السائدة » . أن الذى يقرأ هذا الحديث يحسب أن الدكتور يتحدث عن جيش العسرة لاجيش السودان الذى يضم المسلم والمسيحى والوثنى . فرجال هذا الجيش يعيشون كما يعيش غيرهم من أهل السودان ، فهم ليسوا بأكثر تقوى من أكثرهم ، وليسوا بأقل فجورا من بعضهم . ثم إن الروح الإسلامية لاتسرى فى وجدان الناس ـ عسكرا كانوا أم مدنيين ـ لأن قانونا صدر ليسلم به الجيش أمره لله ، ولا لأن رتلا من الوعاظ قد أخذ يجوب الأصقاع ليحدث العسكر عن أخلاق الإسلام . فلو كان لهذه القوانين معنى لما وجد « الإسلاميون » أنفسهم فى حرج منها فأخذوا يتحدثون عن تجاوزات التطبيق . فيها ، ولو كان الوعظ المنبرى يجدى لأصبح كل أهل السودان تقاة خابتين وهم العابدون الركع السجود فى مساجد تنتظم السودان من أقصاه إلى أدناه . إن روح الإسلام يسرى عندما يرى الناس أخلاق الإسلام فى مسلك الدعاة ، والرواد ، وأصحاب

الرسالات . وسيسرى روح الإسلام يوم أن ترد غربة الإسلام بالالتزام الصارم بجوهره ورسالته التى هى أولا العدل والإحسان . وعلى أى فإن وجه الخطورة فى هذا الحديث الشرير هو انه لا يحاول أن يجعل من القوات المسلحة عنصرا فى الصراع بين أهل الجنوب والشمال فحسب بل وأهل الشمال والشمال ، ولو كان قائل هذا الحديث ينطلق من منطلق وطنى حقيقى لأدرك أن أكبر انتصار تحقق فى السودان فى السبعينيات هو صيرورة هذا الجيش جيشا قوميا لامكان فيه للتمايز العرقى ، ولامكان فيه للتمييز على أساس الدين . ولو كان القائل ينطلق من منطلق إدراك واع لطبيعة الحرب الطاحنة التى تدور اليوم لاستبان أن الحرب التى لم تفلح فى علاج مشكلة إقليمية محدودة فى الستينيات ، لن تعين على حلها وقد تجاوزت الإقليم الواحد فى الثمانينيات . ومن المحزن حقا أن تجىء هذه المقالة من رجل وقف فى أكتوبر ١٩٦٤ إلى جانب رفاقه ، ومنهم الملحدون ، ليفجروا انتفاضا كانت شرارته هى مشكلة الجنوب والتى سعى لحلها حكام ذلك العهد بالسلاح والنار .

إن القوات المسلحة السودانية ، خارج هذا الإطار القومى ، لاتعدو أن تكون انعكاسا لكل شتات أهل السودان .... شتاتهم العقائدى ، وشتاتهم الطائفى ، وشتاتهم القبلى . ولايحسبن أحد أن مايسمى باستمالة الجيش من جانب واحد من هؤلاء الفرقاء سيتم دون أن يثير ردود فعل بين الفرقاء الآخرين فى داخل الجيش نفسه . ومن الغريب حقا أن يحدث هذا فى ذات الوقت الذى يتحدث فيه أهل السياسة عن حيدة القوات المسلحة . وذهب « الإسلاميون » ، وهم يضيفون إساءة على الأذى ، بابتداع مايسمى بالحملة القومية لدعم القوات المسلحة . والجيوش تدعم بالعتاد ، وتدعم بالمحاربين ، وتدعم بالاحتياطى الشعبى الذى يحمى مؤخرتها ولاتدعم بعطاء الأفراد ، وتبرعات المحسنين ، والرشاء لرجالها . وقد نهج النميرى هذا المنهج فى أخريات أيامه ، وهو الحاكم والقائد . فماذا جنى ؟ نهج هذا النهج بإنشاء المؤسسة العسكرية ليلهى بها البعض وليوسع بها من رقعة الفساد المستشرى فاثرى من أثرى ، ونهب من نهب من المدنيين والعسكريين على حد سواء . ونهجه بصفقة عربات الهوندا للضباط فى وقت كانت الدولة أحوج ماتكون فيه لإنفاق عملتها الصعبة فى توفير المعدات لمعامل المدارس والجامعات وتوفير الدواء للمستشفيات ، وتوفير الوقود لطلبمات الحقول التى صوح غصنها . ولو كان هؤلاء « الإسلاميون » صادقين فى ادعائهم المكرر بأنهم رسل حضارة لوجهوا مالهم هذا إلى جامعة الجزيرة التى تعانى شح المال ، وإلى مكتبة جامعة الخرطوم التى يئن مديرها الهمام من الشكوى دون أن يجد له وجيعا أو نصيرا ، ولمعامل معهد الكليات التكنولوجية التى أضحى بعضها خرائب ينعق فيها البوم . فهذه هى قاعدة التقدم فى بلادنا ، ونتاج هذه المؤسسات ـ بالرغم من كل قصورها وتقصيرها ـ هم أدوات التغيير الحضارى فيها ، ولكن إذا كان قصارى جهد « الإسلاميين » فى هذه المؤسسات هو تجنيد « المجاهدين » وتسليحهم بالسيخ والهراوات لضرب الخصوم فلا غرو فى أن يفعلوا ما فعلوا ، وبئس ما فعلوا .

ونجيء من بعد إلى الحديث عن المخطط الأثيوبى ، والمخطط المسيحى الذى يستهدف ضرب الكيان العربى الإسلامى عبر الحزام السودانى . وهذا الحديث ينبيء ، هو الآخر ، عن جهل ، ويعبر عن مغالطة كاذبة . فجون قرنق « عميل أثيوبيا » هذا هو نفس الضابط الذى وفد إلى السودان مع إخوانه يوم أن حسبوا أن الأمر استقر فى ربوعه عقب اتفاق أديس أبابا ، موطن « المؤامرة » . وهو نفس الضابط الذى بعثه السودان ليزيد من معارفه فى أمريكا ويعود منها بإجازة الدكتوراه . وهو نفس الضابط الذى انتقاه الفريق عبد الماجد خليل ، بحسه المعروف فى تقدير الكفايات ، ليكون رئيسا لقسم البحوث العسكرية . وهو نفس الضابط الذى كان يعلم فى جامعة الخرطوم . إن مصيبة الكثيرين من العاملين فى دنيا السياسة هى العجز الكامل عن تحليل الذات ، ولهذا فهم يحسبون أن كل مآسيهم هى من صنع غيرهم ، أى هى نتاج للمخططات الأجنبية ، والعدوان الخارجى . ولو تملى هؤلاء قليلا فى سياساتهم المدمرة لكانوا إلى الحكم الصائب السليم اقرب .

إن الوضع الذى وجد جون قرنق نفسه فيه لم يخلقه قرنق ولم تخلقه أثيوبيا . فإن كان هناك بين الجنوبيين من آثر أن يحارب هذا الوضع الجديد الذى خلقه النميرى بقرارته الباطلة ، وعمقه « الإسلاميون » بقوانينهم الظالمة ، وكرسه الأخصياء من أهل النظام بصمتهم على كل هذا الظلم والبطلان ، إن كان هناك من وقف من أهل الجنوب يحارب هذا الوضع محاربة سياسية فأودع السجن فما الذى بقى لجون قرنق غير أن يستخدم السلاح الناجع الذى يعرف ، ويعرفه أكثر منه « إمام » العصر . وإن كان النميرى ورهطه قد خلقوا مشكلة الجنوب من جديد وقدموها فى طبق من فضة لإثيوبيا فما الذى يتوقعه المرء منها وهى تلاقى ما تلاقيه من النميرى من استفزاز فى أخريات أيامه . لقد ظلت العلاقات الأثيوبية السودانية ، عبر التاريخ ، تتعرض للهزات والأزمات . وكان أغلب هذه الأزمات انعكاسا لتوجهات قوى خارجية نحو أثيوبيا بعضها باسم القومية وبعضها باسم الإسلام أو لافتراضات أيديولوجية تغفل أن التعايش السلمى يعنى قبول حق كل دولة فى أن تنتهج لنفسها النهج السياسى والاقتصادى الذى تراه ، وفى كل مرة استطاع السودان فيها خلق إطار للتعايش السلمى بل والتعاون المثمر بين البلدين ، كان ذلك عند إفلاح مسئوليه فى عزل هذه المؤثرات الخارجية والأيديولوجية عن العلاقات الثنائية ، كان هذا هو الوضع فى مطلع عهد الفريق عبود ، كما كان فى مطلع السبعينيات والعامين الآخيرين من نهايتها . وبفضل من هذا لعبت أثيوبيا دورا بارزا فى وفاق الشمال والجنوب فى عام ١٩٧٢ ، واستطاع البلدان حل مشكلة استعصت على الحل منذ الاستقلال ، ألا وهى هى مشكلة الحدود ، وتمكن الطرفان من خلق قنوات للتعاون البناء فى ميادين عديدة كالمواصلات ، والنقل ، ودراسة الأنهار المشتركة ... بل إن الرئيس منجستو قد ذهب فى نهاية السبعينيات مذهبا لايدرك مغزاه إلا الذين يفقهون ظلال الأشياء فى الدبلوماسية . وكان ذلك فى خطابه فى الكرملين وهو يرد على خطاب الأمين العام

للحزب الشيوعي فى حفل العشاء الذى أقامه على شرفه ، فالبرغم من أن برزنيف لم يشر إلى علاقات أثوبيا والسودان فى خطابه ، إلا أن الرئيس الأثيوبى حرص على أن يزج بالموضوع ويقول بأن علاقات السودان بأثيوبيا علاقات تحكمها روابط تاريخية أبدية وأن البلدين قد قررا أن يعيشا فى وئام . فما هو شأن السوفييت بموضوع لم يطرح فى البحث ، ولم يشر إليه المتحدث السوفيتى فى خطابه . لقد أراد منجستو أن يقول إن علاقتنا بجارتنا فى الغرب علاقة نقرر فيها نحن بمحض إرادتنا ، ووفقا لواقع جغرافى ، وتاريخى ، واقتصادى نحن أدرى به . وهذا هو مانسميه بعزل المؤثرات الخارجية عن العلاقات الثنائية . وعلى أى فلم تكن أثيوبيا الماركسية أو المسيحية هى الدولة الوحيدة التى تصدت لمعاونة جون قرنق ، فقد كانت هناك ، أيضا ليبيا « الإسلامية » والتى آزرته هى الأخرى لمناهضتها للنميرى ، أى لأسبابها هى .

وبنفس الفهم فإن الزج بقضية الإسلام والمسيحية فى العلاقة السياسية بين البلدين يعكس فهما منقوصا للواقع والأحداث والتاريخ . وأذكر فيما أذكر ، مقولة الإمبراطور هيلا سلاسى للنميري فى أول لقاء بينهما حين أثار النميرى مايردده البعض عن انتقاص الإمبراطور من المسلمين . قال الإمبراطور : « ولماذا تحسبنى انتقص من المسلمين واسلافى هم الذين آووا المسلمين من ظلم أهليهم » ، وكان الامبراطور يشير للهجرة إلى الحبشة ، ولوكان هيلا سلاسى على علم بالحديث لأردف يردد مقولة الرسول لمهاجرى الحبشة : « وستجدون فيها ملكا لايظلم عنده أحد » . ولكن بالرغم من مقالة الإمبراطور تلك فقد كان النظام الإمبراطورى الأثيوبى نظاما إقطاعيا يضم السادة والعبيد ، والسادة هم الأمهر المسيحيون ، ولايمكن للمرء أن يفهم طبيعة العلاقة بين المسلمين والكنيسة الأثيوبية إلا من خلال هذا المنظور الطبقى خاصة وقد كانت تلك الكنيسة حليفا طبيعيا للنبلاء . ولهذا فإن تعاملها مع المسلمين لم يكن تعاملا يمت إلى تسامح المسيحية بسبب . ولم يعرف للكنيسة الأثيوبية دور مسيحى تبشيرى بل كان دورها الحقيقى هو دور القلعة الحامية للنظام الاقتصادى والاجتماعى السائد .

وفى واقع الأمر لم يجىء الانتصاف لمسلمى أثيوبيا إلا على عهد منجستو . ولم ينتصف الرجل للمسلمين حبا فى الإسلام وإنما كجزء من سياسة عامة تهدف إلى إزالة الظلم الموروث . ولهذا فقد كان من بين أوائل قرارات نظامه الاعتراف بالأعياد الإسلامية كأعياد رسمية للدولة ، وتعيين المسلمين فى مراتب الدولة العليا مثل وزير التجارة الأول ، وسفيره السابق لدى الأمم المتحدة . بل أخذ الرئيس منجستو ـ حتى من الناحية المظهرية ـ يصطحب معه فى المهرجانات الرسمية أمام المسلمين بجانب كبير الاساقفة . فكيف يمكن ، أذن أن يتحدث « الاسلاميون » عن مخطط ضد الاسلام ينطلق من هضبات الحبشة . ومن جانب آخر فإن أكثر من عانى من النظام الأثيوبى الماركسى هم رجال الكنيسة لا المسلمون خاصة عندما بدأ النظام الجديد فى محاربة الاقطاع الكنسى . إن من

حق الناقدين أن يتحدثوا عن مخاطر التوجه الأيديولوجي للنظام الأثيوبى كتوجه غريب على المنطقة وأهلها ، ولست أنا من دعاة مثل هذا التوجه ومقولاتى فى هذا معروفة . بيد أنى أملك من الحس السياسى مايجعلنى أميز بين الشجيرات والأكمة . فإن كان هناك من موقف سياسى أتيوبى نحو الدين فهو موقف لايستهدف الاسلام وإنما هو موقف ينظر للأديان، كلها ، مسلمها ومسيحيها ويهوديها ، من منظور آيديولوجى معين ، ومن الناحية الثانية فإن هذا الخيار السياسى الأثيوبى آمر يخص أول ما يخص أهل أثيوبيا ولاشأن له بالعلاقات مع جارتها . فقد عملنا من قبل على التعايش مع النظام الامبراطورى تعايشا يقوم على الاحترام المتبادل ، بالرغم من كل الاتهامات التى كانت تتساقط من قصار النظر من الأيديولوجيين . وقد قاد هذا التعايش إلى خلق درجة كبيرة من الاطمئنان والاستقرار فى هذا الاقليم المضطرب . وبنفس المنطق فإن كان فى مقدور السودان أن يخلق علاقات ود دائم مع الصين الشيوعية القصية فما احراه بأن يخلق مثل هذه العلاقة مع الجار الجنب بالرغم من شيوعيته . وإن كان فى مقدور أثيوبيا الماركسية أن تؤسس أمتن العلائق مع كينيا ذات التوجه الغربى فما أحراها أن تقيمها مع « زيتونة لاشرقية ولاغربية » اسمها السودان .

ومن مظاهر الفهم المنقوص للواقع والتاريخ حديث الدكتور عن ضرب الكيان العربى الاسلامى عبر الحزام الافريقى . ويتساءل المرء مالذى يعرف قائل هذا الحديث عن حقيقة السياسة فى أفريقيا ، ناهيك عن تكوينها الأنثربولوجى الثقافى . فإن كان إسلام السودان هو ما وصفنا فى الفصل التاسع فإن إسلام أفريقيا لأكثر تعقيدا . إن مثل هذه الأحكام القطعية حول الاسلام الأفريقى تؤذى الاسلام كثيرا . لقد استطاع الأفريقيون ، الذين دخلوا فى رحاب الاسلام ، أن يقبلوه دينا دون أن يهز هذا الدين التركيب الاجتماعى لأقوامهم ، ودون أن يقود إلى إضفاء طابع دينى على كياناتهم السياسية ، خاصة مثل ذلك الطابع الدينى الذى يتحدث عنه « الصحويون » إن الذين يسعون إلى التعامل مع الاسلام الأفريقى من منطلق تصنيف اهل القارة إلى مسلمين وأعداء للاسلام يتجاهلون التركيب الثقافى والسياسى للقارة الأفريقية . فإن كان ثبوت الاسلام فى السودان قد جاء بالتزاوج بين العقيدة والأعراف فإن ثباته فى أفريقيا قد حدث بالتمازج الكامل بينهما . ولهذا فقد يرىء المرء فى داخل الأسرة الواحدة المسلم والمسيحى والوثنى دون أن يؤثر اختلاف العقيدة فى العلائق بينهم ، ودون ان يرى أحد وجه غرابة أو تناقضا فى هذا الترابط الأسرى .. ويفسر هذا التمازج ظواهر سياسية كثيرة عرفتها أفريقيا . فقد عرفت أفريقيا مثلا ، دولة مسلمة يبلغ تعداد مسلميها قرابة التسعين بالمائة من السكان مثل السنغال ترتضى المسيحى رئيسا لها قرابة عقدين من الزمان (الرئيس ليوبولد سنغور) . كما عرفت دولة مثل الكاميرون لايجد حاكمها المسلم غضاضة فى أن يخلف للحكم بعده مسيحيا لا لشيء إلا لأنه الرجل الذى قال الدستور بحقه فى الخلافة ونشير إلى أحمدو أهيجو وبول بيا . وبنفس القدر عرفت أفريقيا حاكما مسيحيا مثل نيريرى ظل بعض

المسلمين العرب من خارج بلاده يحسبونه فى عداد أعداء الاسلام يتخلى عن الحكم لرئيس مسلم بل يذهب للقول بأنه لولا موانع الدستور لأبقى على مسلم اخر رئيسا للوزراء لما يتمتع به من مقدرات إدارية ، وكان يشير إلى سالم أحمد سالم وينص الدستور التنزانى على ألا يكون الرجلان الأولان فى الدولة من نفس الاقليم ، وينتمى الرئيس معينى ورئيس الوزراء السابق سالم إلى جزيرتى زنزبار وبمبا . وفى كل هذه الحالات كان الاختيار على أساس الصلاح والقدرة واحكام الدستور لا العقيدة .

ومن الجانب الآخر فإن الحديث عن حماية الاسلام فى أفريقيا من جانب فرقة تبشيرية تنطلق من شمال القارة إنما ينم عن أسلوب غريب فى الوصاية فمثل هذه الدعوة تقوم على افتراض أن هناك صليبية تستهدف الاسلام فى أفريقيا ، وتستخدم مسيحيى أفريقيا كرأس رمح فى حربها هذه بل وتوجههم كجمل الظعينة . ومع إدراكنا لأن بقايا الحقد الصليبى مازالت تعتمل فى نفوس بعض الأوربيين الغربيين فإن شأن المسيحية الأفريقية شأن آخر . فقد تأفرقت الكنيسة فى كل أرجاء القارة بل تسيست للدرجة التى أصبحت بها فصيلة من فصائل النضال الأفريقى فى كل جوانبه ، فالكنيسة الأفريقية كانت فى قلب النضال من أجل التحرر الوطنى فى زيمبابوى ، ومازالت فى قلبه فى ناميبيا . وتقف الكنيسة اليوم فى مقدمة النضال ضد التميز العنصرى فى جنوب أفريقيا وصوتها المدوى هو الأب توتو . وفى واقع الأمر فإن الكنيسة المسيحية فى الكثير من أجزاء العالم الثالث قد كادت تصبح جزءا من الصراع الوطنى ضد القهر والظلم الاجتماعى . فآباء الكنيسة فى البرازيل مثل الكاردينال أرنس رئيس أساقفة سان باولو يقفون فى مقدمة المناهضين للحكم العسكرى ، ومازالوا يحملون لواء الحملة على الظلم الاجتماعى ، والعنصرية المستترة ضد الزنج والهنود . وآباء الكنيسة فى نيكاراجوا عاشوا مع المعارضة المسلحة فى الأدغال حتى أصبح واحد منهم نائبا لرئيس الحكومة الثورية . وتكشف أحداث مطلع هذا العام (١٩٨٦) عن دور الكنيسة فى هز بل اقتلاع أكثر نظامين متعفنين فى آسيا وأمريكا الوسطى هما الفلبيين وهاييتى ففى كلا الدولتين لم يقف دور الكنيسة على رعاية مناهضى النظامين الذين لاذوا بحماها ، بل ذهبت إلى حد التفاعل المباشر معهم . ففى هاييتى خرج الكاردينال فرانسوا قايو كبير أساقفة الجزيرة الكاريبية يتبنى دعوة الجماهير التى جعلت من الكنائس دورا تجاهر من أروقتها بمطلبها بعزل دوفالييه ووقف قايو بجانبهم حتى عزل الطاغية . أما فى الفلبيين فقد ذهب كاردينال مانلا خايمى سن فى المجاهرة بانتمائه إلى المعارضة لماركوس الى حد اتخاذ اللونين الأخضر والأصفر لونا لعباءته ، واللونان هما لونا جبهة المعارضة . وتحت رئاسته اجتمع مجلس القسس الكاثوليك الذى يضم مائة وعشرين قسا ليدين عبث ماركوس بالانتخابات ويتبعه ببيان صارخ ورد فيه : أن النظام الذى يبقى فى السلطة بالغش والخداع نظام لايرتكز على أى أساس أخلاقى . إن دعوتنا اليوم دعوة للمقاومة

السلمية الايجابية من أجل العدالة ... إننا نقاوم الشر بالوسائل السلمية كما فعل المسيح .

هذه هى حقائق الحياة فى عالمنا المتغير . ومن الخير للذى يريد أن « يبعث » الاسلام أن يلم بهذه الحقائق بدلا من الانطلاق من مفاهيم تعود إلى عصر صلاح الدين الأيوبى وريتشارد قلب الأسد .

ويصدق ماقلناه عن العالم الثالث أكثر ما يصدق على أفريقيا لا لسبب إلا لادراك القيادات الوطنية لطبيعة الصراع الصليبى الأوربى هذا كمدخل للهيمنة الاقتصادية الغربية على القارة . وقد فطن لهذه الحقيقة الامبراطور الأثيوبى تيودروس قبل قرنين من الزمان . ويرى المؤرخون كيف أن القنصل الفرنسى فى جيبوتى قد وفد الى الامبراطور تيودروس ليستأذنه فى استقدام بعض المبشرين إلى الهضبة ليعلموا الناس الدين مادام الأثيوبيون قد ارتضوا المسيحية دينا . وكان رد تيودروس : « السيد القنصل أرجو ألا تظن أننى مثل مهراجات الهند . فأنا أعلم أن المبشرين سيتبعهم القناصل ، وأن القناصل ستتبعها الجيوش . دعنى اقل لك إننى أفضل منذ اليوم ملاقاة الجيوش » . فلا غرو إن حسب الأثيوبيون تيودروس هذا أبا لاستقلال أثيوبيا ومازالت تماثيله قائمة فى كل مكان فى أثيوبيا « الماركسية » بالرغم من إزالة النظام الجديد لكل أثر آخر ينبىء عن العهد الامبراطورى . ولهذا بقيت الكنيسة الأثيوبية كنيسة أصيلة للدرجة التى تحجرت معها عند طقوسها وتقاليدها الموروثة .

. فمن الجهل البالغ ، إذن اتهام القيادات المسيحية فى أفريقيا بمناهضة الاسلام (مثل نيريرى مثلا) فى الوقت الذى تتصدر فيه مثل هذه القيادات الدعوة لتحالف فقراء أفريقيا (مسلمهم ومسيحيهم ووثنيهم) ضد الهيمنة الأجنبية ، ولاشك فى ان الرئيس جمال عبد الناصر كان أعمق حسا ، وأكثر وعيا بطبيعة العلاقة بين أهل شمال القارة وجنوبها عندما قرر أن يرمى بكل ثقل مصر فى قلب النضال الأفريقى من أجل التحرر الوطنى ، والتنمية ، والقضاء على الميز العنصرى دون اعتبار للعرق أو الدين ، ولم يكن رسل عبد الناصر إلى افريقيا من القاهرة مدينة الألف مئذنة وموطن الأزهر الشريف هم المبشرون الوعاظ بل رجال السياسة والعلم ، مثل الدكتور محمد حسن الزيات ، والدكتور مراد غالب سفيره لدى لوممبا ، والأستاذ محمد عبد العزيز إسحق والاستاذ محمد فائق . وبهذا أصبحت القاهرة عاصمة الاسلام الأفريقى هى أيضا موطن جوشوا نكومو من « روديسيا الجنوبية » ، وكينث كاوندا من « روديسيا الشمالية » ، والدكتور مومى من الكاميرون ، واودنقا اودنقا من كينيا والذى كان يخاطب رجال الماو الماو باللغة السواحلية من إذاعات مصر . وكان عبد الناصر يترجم بهذا ما أسماه فى فلسفة الثورة بالحلقات المتداخلة : الحلقة القومية (الوطن العربى) ، والحلقة القارية (أفريقيا) ، والحلقة الاسلامية (الأمة الاسلامية) . ولنفس السبب فإن الذى جعل دولة مثل الجزائر تحتل المكان المرموق الذى تحتله الآن فى أفريقيا إنما هو إدراكها الواعى لطبيعة التحالف الاستراتيجى بين ابناء هذه القارة دون اعتبار للدين .

إن الاسلام لن يحمله إلى أفريقيا ، ولن يحميه فيها الوعظ المنبرى وحملات التبشير الدينى بالفهم التقليدى للتبشير وإنما يحمله إلى فيافى القارة ويحميه فى ادغالها المشاركة الفعالة فى القضايا التى تهجس بال الافارقة حكاما ومحكومين ، ونعنى بهذا قضايا التحرر ، والبناء الوطنى . والتنمية الاقتصادية ، ومحاربة الميز العنصرى . وللاسلام مايقدمه فى كل هذه الميادين إن فهمناه حق فهمه . بيد أن الذين تقاصر فهمهم عن ترجمة مبادىء الاسلام الأصولية ترجمة توافق واقع العصر فى داخل أرض الاسلام لاشك أنهم أكثر عجزا عن الانتقال بهذه الرسالة إلى أرض المسيحيين والوثنيين . وإن تناولنا تجربة واحدة من التجارب « الاسلامية » التى أراد « الاسلاميون » الانتقال بها إلى أفريقيا إيلافا لقلوب أهلها لرأينا مثالا واضحا لخداع النفس ، ونشير إلى تجربة المصارف الإسلامية التى لم تحقق إلا خلق مزيد من جيوب الغنى فى قارة الفقراء . فلو كانت هناك رغبة حقيقية فى خلق مدينة إسلامية فاضلة فى قلب أفريقيا المسلمة لكانت غينيا هى النموذج لهذه المدينة . فغينيا بلد يكاد يكون كل أهله مسلمين ، ورئيس غينيا الراحل هو أول رئيس أفريقى أعلن للناس إنه يريد أن يؤصل الفكر الاشتراكى فى الاسلام ، وأراضى غينيا هى أكثر أراضى الغرب الافريقى خصوبة ، وأغناها بالموارد المائية وأثراها بالمعادن . ومع هذا فهى واحدة من أفقر بلاد القارة ، وفقرها هذا نتاج للمحاصرة التى تعرضت لها من فرنسا أولا ثم الغرب كله ثانيا لخيارها السياسى الذى لم يرق لتلك ولا لذاك . وقد قاد هذا الحصار الرئيس سيكوتورى لأن يتصرف كالمسعور فأخذ يرى شبح التآمر فى كل رأى نقيض ، إلا أنه ظل على موقفه لايريم ... ظل على موقفه مع المسلمين ،

وظل على موقفه مع العرب ، ولو كان « الاسلاميون » صادقين فى دعاواهم لأودعوا كل أموالهم التى تختزن فى مصارف أوروبا وأمريكا لبناء هذه الدولة النموذجية خاصة وهم لايترجون منها عائدا إلا ترجمة « نظرياتنا » كما قال الدكتور . بيد أن المصارف « الاسلامية » أقبلت على غينيا كما تقبل المصارف الربوية وهى تتحدث عن مخاطر الاستثمار فيها ، والذى يتحدث عن مخاطر الاستثمار يتحدث عن الربح كهدف لاعن تحقيق « النظريات » . بل إنه من الجلى الواضح أن فهم هؤلاء « الاسلاميين » للاسلام الاقتصادى يختلف اختلافا كبيرا عن فهم سيكوتورى الذى خلق نظاما تطهريا حقيقيا بالرغم من كل غلوائه وهواجسه . فقد فرض الرجل هذه التطهرية على نفسه قبل غيره ، ولو كان هناك بين من أعرف من الحكام من هو أكثر قربى بطهر المسلمين الأوائل ممن رأيت من الحكام المسلمين لكان هو أحمد سيكوتورى ، الرجل الذى كان يعيش فى دار تشققت جدرانها ، ويجلس فى أريكة تآكلت حواشيها ، ويتناول غذاءه ، فيما نسميه بصحون « الطلس » وكان هذا حاله بعد قرابة الثلاثين عاما من الحكم .

وفى حقيقة الأمر فإن الدور الذى تلعبه مؤسسات التنمية الإسلامية الرسمية كالصندوق السعودى ، والصندوق الكويتى ، والمصرف العربى والبنك الإسلامى

وهى تشيد الجسور ، وتبنى المدارس ، وتقيم المستشفيات لأكثر فعالية فى ترجمة التكافل الذى يدعو إليه الإسلام من أولئك الذين لايقدمون إلا الشعارات ، والغوغائيات الدينية أو المصارف التى لا تهدف إلا للربح . ولم تنجح هذه المؤسسات الرسمية فى أداء دورها إلا لأنها أخذت تتعامل مع أفريقيا مع احترام كامل لخيارها السياسى ، وتركيبها الاجتماعى المعقد ، وعلاقاتها الدولية المتشابكة ، دون أن تدعى أن لها رسالة غير التعاون بين الأقربين .

وبجانب هذا القصور الأدائى نشهد أيضا عجزا فكريا فى خلق قنوات للاتصال الاسلامى الأفريقى وفق إدراك سليم لهذه المتغيرات . فعلى سبيل المثال حاولت الكنيسة الكاثوليكية فى المجتمعين المسكونى الأول والثانى أن تجدد من أساسيات أحكامها . ولم تهدف الكنيسة من هذا إلا اللحاق بركب الاحداث . فالكنيسة تسعى لان تجد ترجمة دينية لمفاهيم الوحدة الأوروبية التى قامت بالرغم من حواجز الدين .... وهى تسعى لأن تجد ترجمة دينية للحركات النشطة فى كل بلاد العالم من اجل العدالة الاجتماعية وضد القهر والظلم .... وتسعى لأن تجد ترجمة دينية لضرورات التسامح بين الأديان وهى تشهد حتى أبناء الملة الواحدة يتصارعون مثل المارونيين والروم الأرثوذكس فى لبنان . ولأجل هذا خرج البابا يخطب فى الأمم المتحدة بنيويورك حول السلم ونزع السلاح ، ويخطب فى البرازيل حول العدالة الاجتماعية ، ويخطب فى الرباط أمام الملك الحسن حول التسامح الدينى ، ويخطب فى لوساكا منددا بالميز العنصرى ، ويخطب فى منظمة العمل الدولى بجنيف حول تعاون الفقراء والأغنياء .

وما أجدر المسلمين « البعثيين » بمثل هذا التجديد ... ما أجدر « دعاة الصحوة » فى شمال القارة أن يفتحوا قنوات الاتصال مع آباء الكنيسة فى أفريقيا ليشاركوهم همومهم فى محاربة الميز العنصرى وبناء الوطن ، وتنمية القارة . نعم ما أجدر هؤلاء « المحدثين » الذين يحسبون أن لهم رسالة « حضارية » أن يفعلوا هذا حتى يقدموا للناس وجه الاسلام الحضارى ، بدلا من ابتعاث الوعاظ المتحجرين ، فلا نخال أن هناك رابطة تربط وعاظ المنابر والأب توتو الذى يتحدث عن السياسة وهو بها عليم ويتحدث عن البناء الاقتصادى وهو به خبير ، و لانخال أن ثمة رابطة بين وعاظ المنابر والقس بيرجس كار الذى يجوب القارات ليتحدث عن أزمة الديون وأثرها على الاقتصاد ويتحدث عن صراع التسلح فى أفريقيا ... وفى يده اليمنى كتاب يؤمن به وفى يده اليسرى أرقام وإحصائيات . إن مثل هذا الحوار هو الذى كان يترجاه الناس من دعاة « البعث » الاسلامى لأنه أمر لا يستطيعه الوعاظ والفقهاء الذين خلفهم التاريخ فى عصر بنى العباس بل فى أخريات عصر بنى العباس ومازالوا فيه . وقد أثبت دعاة البعث بافكارهم ومناهجهم ومؤسساتهم أنهم ليسوا أقل تخلفا من هؤلاء الوعاظ .

إن غربة الاسلام فى دياره لن يردها أناس غريبون عن دنياهم ، كما أن وعده الحق لن يحققه فجر صحوة كاذب . فالصحوة مع كل صدقها كرد فعل طبيعى

لمشاعر الاحباط قد وقعت فى يد نوعين من البشر ، أما رجال صادقون إلا أنهم يعيشون خارج إطار التاريخ أو دجاجلة وتجار دين ، وحول هاتين المجموعتين تحلق الأدعياء والمنافقون من الفسقة الذين يتسترون برداء الدين ، وأصحاب المصالح الدنيوية الذين يخادعون الله بأن فى السحت حلالا ، ونهازى الفرص من أهل السياسة فى زمن سياسته خساسة ، ولم يستنكف عن الانضمام إلى هذا الرهط الموبوء كوكبة من الفقهاء شهدناهم فى عهد « الصحوة » وكان حقا علينا أن نتهمهم فى دينهم امتثالا للحديث الشريف : الفقهاء أمناء الرسل فإن رأيتم الفقهاء قد ركبوا إلى السلطان فاتهموهم » . يصدق هذا على الفقهاء من أهل بلادنا وأولئك الذين جيء بهم من اقصى الشمال ليجدوا المخارج للمتورطين . وأحكام الاسلام ليست محل مناقصة أو مزايدة شأنها شأن شعارات السياسة التى ينهق بها عبيد الشعارات . إن المرء ليأسى أشد الأسى عندما يشهد المسئول من أهل بلاده يسعى هربا من مجابهة الواقع الماثل إلى دعم الباطل بأحابيل الفقهاء الوافدين . وإن المرء ليحزن أعمق الحزن عندما يستمع لرجل يحسب أنه أمين الرسالة مثل الشيخ صلاح أبو سمعيل يكذب على أحكام الشرع إرضاء لأحد من أجل مصلحة . لقد جاء بهذا الشيخ الجليل صاحب البرقيات الضافية لتأييد النميرى السيد النائب العام الانتقالى لكيما يفتيه فى أمر قوانين سبتمبر والتى أدانها من أدانها من أهل السودان لا لمجافاتها روح الاسلام فحسب ، بل ولتعارضها مع الواقع الاجتماعى والثقافى فى السودان . فما الذى يعرفه هذا الشيخ عن واقع السودان الثقافى ؟ وما الذى يعرفه عن تاريخ الاسلام فى السودان ؟ وما هو مدى علمه بالقوانين الوضعية والاعراف التى كان يحكم بها السودان ، بل ومدى علمه بأصولها وجذورها ؟ ومن المسيء حقا أن يذهب النائب العام هذا المذهب وهو سيد العارفين بأن بين قانونيى السودان فحولا يلمون بأحكام الشرع كما يلمون بحقائق بلادهم الاجتماعية والثقافية والعرفية . بيد أن النائب العام لم يكن يتحدث بلسان الذين جاءوا به إلى موقعه الجليل وإنما بلسان آخرين دسوه بين الناس .

وعلى أى فما الذى قال به الشيخ الجليل . أوردت وكالة الأنباء السودانية (سونا) تصريحا له قال فيه إنه وجد هذه القوانين غير صالحة « وإنها وضعت على عجل حيث خلت من الحبك المحكم والمعبر عن شرع الله . وإنها لم تكن جامعة مانعة . وأشار إلى أن هذه القوانين استندت إلى اجتهادات القضاة والذين لم يدرسوا فى القوانين الشرعية سوى الأحوال الشخصية » . ثم قال : « إن ما ارتكب فى تطبيق تلك القوانين فإن الاسلام برىء منه » .. وإنه قبل اطلاعه على هذه القوانين كان يجهل حقيقتها وذلك بأن كل من التقى بهم من العلماء السودانيين والعلماء فى مختلف أرجاء العالم أكدوا له أن الشريعة الاسلامية قد طبقت فى السودان بطريقة صحيحة » (صوت الأمة ١٦ فبراير ١٩٨٦) . وقائل هذا الحديث لا يدين قوانين سبتمبر وانما يدين كل فقهاء السودان الذين انبروا للدفاع عن هذه القوانين ، ويدين تجار الدين الذين باركوها وأزهقوا الأورواح

باسمها ، ويدين من أسماهم « بعلماء السودان والعلماء فى مختلف أرجاء العالم » الذين أكدوا له صحة تطبيق الشريعة ، ويدين قبل كل هذا نفسه . فالشيخ الجليل هو صاحب البرقية المشهورة بتأييد تلك القوانين ، وصاحب الدعوة لتطبيقها فى مصر حتى يمنح التكامل بعده الدينى ، بل صاحب المقولة العجيبة بأن واحدة من فضائل الله على السودان « الصحوى » هى انتخاب رئيس برلمانه رئيسا لمجلس البرلمانات الدولى ، وكأن مجلس البرلمانات هذا ـ الذى يجمع بين المسلم والمسيحى والهندوكى والبوذى والماركسى ـ هو مجمع الواقفين فى عرفه . ومع هذا فلم يستح الشيخ الجليل ، وهو العالم الذى يعرف بأن الولاية فى الاسلام لا تجوز لغير المسلم ، من أن يقول بجوازها لغير المسلمين لينقذ « إخوانه » من ورطتهم الفكرية . وقد أوردنا فى الباب حول السياسة الشرعية أحكام هذه الولاية فى ظل النظام الاسلامى إن كنا نريد أن نقيم دستورا إسلاميا . ولا شك فى أن الأمانة تقضى بأن يذهب دعاة هذا الدستور بمقولاتهم إلى نهاياتها المنطقية بدلا من المراوغة . ثم عليهم بعد ذلك أن يجابهوا النتائج السياسية المترتبة على هذه الأحكام . ومن تلك الأحكام ان لا ولاية لكافر أو امرأة على المسلمين .

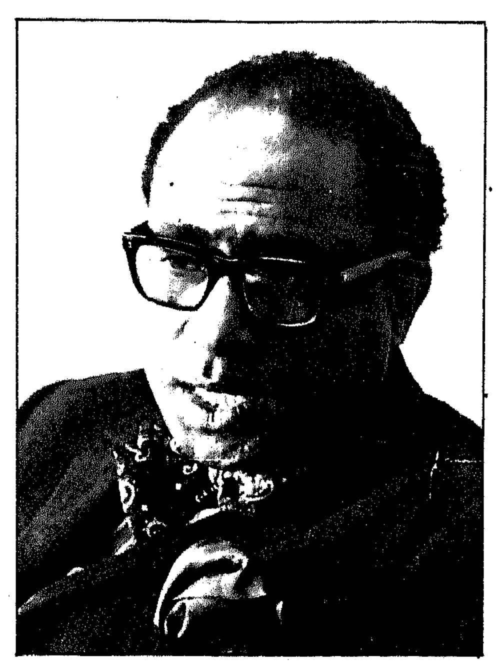
وفى الختام نقول بأن الدين ليس هو محل امتحان وإنما الذى يمتحن هو التجربة التى عاشها السودان فى عهد الصحوة المدعاة ، وهى تجربة لاتشرف أهلها . بل هى تجربة أهين فيها الدين ، واسترخصت فيها المبادىء ، وأذل فيها الرجال ، وقذفت فيها المحصنات ، وتمزق فيها الوطن ، وكادت تنمحى فيها من قلوب أكثر الرجال كل معانى الخير . وما أنزل السودان وأهله هذا المنزل الوعر إلا الاتجار بالدين الذى ينبغى له أن يعلو على كل غرض دنيوى . واستوى فى ذلك الاتجار بالدين نهازو الفرص من السياسيين ـ كان ذلك بالأمس أو اليوم ـ والأحبار الذين لم ينهوهم عن قول الاثم وأكل السحت ـ جاءوا من الداخل أو الخارج ـ وبئس ماكانوا يفعلون . ولم يستح هؤلاء وأولئك من نسبة كل هذه المخازى إلى كتاب الله : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا . فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون » .

صدق الله العظيم

فهرس

رقم الايداع . ٧٠٨٢ - ١٩٨٦
الترقيم الدولى · ٨ - ٢٦٦ - ١١٨ - ٩٧٧ ISBN





الدكتور منصور خالد

- ولد بمدينة أم درمان وأكمل تعليمه حتى المستوى الجامعى فى مدارس السودان .
- نال إجازة الماجستير فى القانون من جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة وإجازة الدكتوراه من جامعة باريس فى القانون الدولى .
- عمل محاميا فى بداية تخرجه ثم انتقل للعمل بالإدارة القانونية بالأمم المتحدة فى نيويورك .
- انتقل من بعد للعمل فى منظمة اليونسكو بباريس .
- عمل كأستاذ للقانون الدولى فى جامعة كلورادو بالولايات المتحدة .
- عمل منذ مطلع نظام مايو ١٩٦٩ كوزير للشباب ثم سفير للسودان فى الأمم المتحدة .
- تقلب فى عدة مناصب فى السودان فى الفترة مابين ١٩٧٢ - ١٩٧٨ مثل وزارة الخارجية ووزارة التربية وكمساعد لرئيس الجمهورية .
- عمل كزميل فى معهد ودرو ويلسون بمؤسسة اسمثونيان بواشنطن عقب تركه السودان فى عام ١٩٧٨ .
- يشغل الآن موقع نائب الرئيس للجنة الدولية للبيئة والتنمية التى أنشأتها الجمعية العامة للأمم المتحدة فى عام ١٩٨٢ ومقرها جنيف .
- ألف عدداً من الكتب حول السياسة السودانية باللغتين العربية والإنجليزية كما نشر العديد من المقالات فى الحوليات الدولية عن قضايا التنمية والسياسة فى العالم الثالث .

٤٠٠ قرش